



El Estudio de los Derechos Humanos desde la Teoría Crítica

Compendio

Contra las violencias
introducción de la cultura de paz
y derechos humanos

Guillermo Pereyra

Autor

**Ejercicio democrático de los DESCA
ante las desigualdades y asimetrías
de poder del neoliberalismo en México**

Héctor Parra

Autor

**Los derechos humanos
como símbolo de la solidaridad**

Adrián Velázquez Ramírez

Autor



El Estudio de los Derechos Humanos desde la Teoría Crítica

Compendio



*El Estudio de los Derechos Humanos
desde la Teoría Crítica
Compendio*

Primera edición: 2024

ISBN: 978-607-729-669-0

D. R. © Comisión Nacional de los Derechos Humanos
Periférico Sur 3469, esquina Luis Cabrera, colonia San Jerónimo
Lídice, demarcación territorial La Magdalena Contreras,
C. P. 10200, Ciudad de México.

Índice

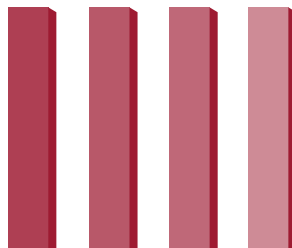
CONTRA LAS VIOLENCIAS	3
Guillermo Pereyra. Autor	
EJERCICIO DEMOCRÁTICO DE LOS DESCA ANTE LAS DESIGUALDADES Y ASIMETRÍAS DEL PODER DEL NEOLIBERALISMO EN MÉXICO	183
Héctor Parra. Autor	
LOS DERECHOS HUMANOS COMO SÍMBOLO DE LA SOLIDARIDAD	275
Adrián Velázquez. Autor	

Esta publicación fue sometida a un proceso de dictaminación a doble ciego por pares académicos externos al Centro Nacional de Derechos Humanos “Rosario Ibarra de Piedra” de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, en concordancia con las normas establecidas por el comité editorial de esta misma institución.

Contra las violencias

Introducción a la
cultura de paz y
derechos humanos

GUILLERMO PEREYRA



Índice

Prólogo	6
I. La violencia contemporánea	17
1. ¿Cómo se manifiesta la violencia en nuestras sociedades?	17
2. La asimilación y el estudio de la violencia	37
<i>La necesidad de un enfoque reflexivo</i>	37
<i>La relación entre la violación de los derechos humanos y la violencia contemporánea, con un enfoque de centralidad de las víctimas</i>	63
II. La paz contemporánea	81
1. ¿Qué es la cultura de paz y derechos humanos?	81
2. La construcción de la paz	105
<i>¿Cómo diferenciarse de los violentos?</i>	
<i>La eficacia práctica de la no-violencia y la construcción política de la paz</i>	107
<i>Aceptar y practicar los principios de justicia política y social</i>	121
<i>El "pacifismo militante", la "paz ingobernable" y la "paz problematizadora"</i>	134
Conclusión	167
Referencias	171

Prólogo

Este libro se propone comprender las principales características que tienen la violencia y la paz en nuestro tiempo. Me propuse aclarar algunos conceptos, acciones y procesos que están relacionados, por un lado, con la expansión de las formas contemporáneas de la violencia y, por el otro, con la construcción de la paz en contextos sociales en los que se produce un cruce o una superposición de las violencias. El enfoque que asumo es introductorio. Una introducción tiene más que ver con el tipo de preguntas que uno se hace y menos con los contenidos “sencillos” que se desarrollan. Me han guiado tres preguntas fundamentales: ¿en qué consiste la violencia contemporánea y cómo se expresa? ¿Qué es una cultura de paz y derechos humanos en los tiempos actuales? ¿Qué implica hacerse estas preguntas hoy en México? Me hago preguntas básicas para ir a la raíz de los problemas de la violencia y las posibilidades de la construcción de la paz en la actualidad, evitando repetir, en la medida de la posible, fórmulas vacías. Las preguntas fundamentales son las menos fáciles de responder porque intentan agarrar el toro por las astas, y en ello radica su fuerza de atracción.

Propongo un conjunto de preguntas accesorias, que están conectadas con las tres anteriores: ¿cómo desviar el deseo de violencia que tiene un grupo (el odio al otro o al diferente, o la fascinación mórbida por la sangre derramada) hacia un deseo de paz (que pone en el centro de la escena pública el diálogo, la participación democrática, la solidaridad y la cooperación)? ¿Cómo frenar la violencia? ¿Cuál es el antídoto contra la violencia continua? ¿Cómo se reparan las lesiones profundas que genera la violencia en el cuerpo social? ¿Cómo poner en marcha costumbres y acciones

decididamente no violentas, que puedan deslegitimar y erradicar de manera progresiva la cultura de la violencia?

La idea de cultura de paz que se discute en este trabajo, más que armonizar intereses, apunta a que la ciudadanía cambie de forma radical su mentalidad patriarcal, machista, belicista y agresiva, asumiendo al mismo tiempo una actitud corajuda, combatiente y comprometida con la defensa de los derechos humanos. Una cultura de paz es una cultura combativa, que lucha por los derechos humanos. Se trata de un oxímoron, tal como lo han planteado algunos autores: “una cultura de paz compleja y conflictiva” (Muñoz y Molina Rueda, 2010) —una *paz problematizadora* como yo mismo prefiero llamarla—, que permite resolver conflictos profundamente divisivos y violentos sin desactivar los desacuerdos que le dan vida a una sociedad democrática.

Contra las violencias es el título de este libro, que anuncia la necesidad de cuestionar las violencias promoviendo una cultura de paz y derechos humanos. ¿Quién puede hacer esto? La respuesta es: *todas y todos son sujetos constructores de paz*. Así como todas las personas por igual, y no una elite, tienen que participar en la construcción y consolidación de una cultura de paz y derechos humanos, de la misma manera consideramos que todas y todos somos personas defensoras, promotoras y divulgadoras de los derechos humanos. Se ha dicho más de una vez que los derechos humanos se fundamentan en “valores como el respeto, la cooperación, la solidaridad, la honestidad, la libertad, la asertividad, la diversidad, la igualdad y la equidad” (Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal, 2007, p. 13). Los mismos valores son los que están en la base de la cultura de paz. La presente investigación sigue los planteamientos de Claude Lefort (2011) y de Alán Arias Marín (2016), y asume que los derechos humanos son constitutivamente *políticos*, en

el sentido de que están orientados por luchas democráticas en las que participan grupos sociales organizados que demandan que sus derechos sean reconocidos y protegidos en el orden legal nacional e internacional (Arias Marín, 2016, p. 13). Los derechos humanos refuerzan los lazos de solidaridad que unen a las personas y los grupos en una determinada sociedad. De tal suerte que cuando se producen graves violaciones a los derechos humanos la sociedad colapsa; se vienen abajo los símbolos ético-políticos que le dan sentido a las prácticas sociales cotidianas y a los legados históricos de las luchas por el reconocimiento de la dignidad humana.

Los derechos humanos tienen un fuerte componente cultural, dicho de otra manera, son inseparables de una determinada cultura política. Esa cultura política puede ser más democrática que liberal, o más liberal que democrática. Forma parte de la historia de una sociedad que la cultura política de derechos humanos sea más radical o combativa que otras, o bien, más institucional y moderada. Ciertamente, la cultura política de los derechos humanos —como toda cultura— es y ha sido siempre un campo de disputas y de lucha de interpretaciones, en el que las tradiciones democrático-radicales y populares se enfrentan a tradiciones liberales e institucionalistas. Es por ello que la idea de paz está dividida por igual entre una tradición de luchas sociales que alzan la bandera del “combate contra la violencia” y otra tradición más conciliadora, donde la paz es entendida como el resultado de un acuerdo de las partes que en otro momento dirimieron sus diferencias a través de la violencia.

En cualquier caso, los derechos humanos prosperan y se consolidan en el marco de una *culturización del derecho*, sin la cual los derechos humanos no pueden interpelar al conjunto de la sociedad, ni ejercer una influencia decisiva en lo que pensamos y hacemos. Los derechos humanos

adquieren una potencia política cuando pueden moldear culturalmente las reflexiones y las sensibilidades de la gente. Es allí donde dejan de ser ajenos a las prácticas de la vida cotidiana; es allí, en suma, donde se ve operar una *cultura de paz y derechos humanos*.

Con el título *Contra las violencias* quise subrayar que la construcción de una cultura de paz y derechos humanos acorde a nuestra época y al presente de nuestro país, requiere oponerse a las violencias de manera férrea, para, de inmediato, frenar sus escaladas, practicar los principios de la justicia social hasta que se vuelva una costumbre, y reflexionar acerca de los orígenes de las violencias y los contextos que estimulan sus despliegues. La paz y los derechos humanos se afianzan cuando hay una *cultura política pública de impugnación y lucha contra las violencias*. No basta ponerse de acuerdo para crear escenarios de paz, hace falta militar activamente contra el hecho de que la violencia se naturalice y se convierta en un hecho cultural. Porque, así como hay una cultura de paz, también hay una cultura de la violencia, y lo propio de nuestro tiempo es que la violencia se expande como una mancha de aceite e inunda cada vez más espacios de la vida social, política y económica. Los acuerdos formales e institucionales de paz no van a frenar por sí solos la violencia, de la misma manera que el consenso en torno a las normas de derechos humanos no es suficiente para que los derechos humanos sean ampliamente respetados, defendidos y promovidos en una sociedad. La violencia y las violaciones a los derechos humanos que impiden que haya paz en nuestras sociedades se erradican construyendo y reforzando instituciones igualitarias y de justicia social. Pero esto tampoco bastará si no hay cada vez más personas y grupos que militen la perspectiva progresista y democrática de los derechos humanos. Es decir, si no tenemos claro que el cambio no es solo legal e institucional, sino también

—y fundamentalmente— *político-cultural*, las violencias y las violaciones a los derechos humanos no dejarán de ser una realidad cotidiana en nuestro país.

La protesta contra las violencias tiene que dar paso a la generación y la consolidación de espacios de convivencia no violenta y festiva, en los que el deseo humano ingobernable se realice libremente sin poner en riesgo los derechos de otras personas. Estar en contra de las violencias parece una obviedad: ¿quién podría estar *a favor* de las violencias? Sin embargo, las violencias contemporáneas se producen y reproducen en contextos en los que hay una alta aceptación de las desigualdades, la opresión, la impunidad y las arbitrariedades. Insisto en este trabajo en la necesidad de estudiar las violencias, reflexionar en torno a sus genealogías y actualizaciones, porque esta actitud reflexiva es un componente esencial de una cultura de paz y derechos humanos para ilegitimar las violencias. Pensar no es una tarea menor: cuando lo hacemos, se abre un paréntesis en los sucesos del mundo, se da lugar a otros espacios, se frena el tiempo para ver las cosas de otra manera. Pensar es reflexionar sobre los problemas del presente que afectan al conjunto de la sociedad, y todo problema tiene una historia que es necesario estudiar. “Pensar es habitar el estrato en el presente que actúa como límite. Pero es también pensar el pasado [...]” (Deleuze, 2008, p. 236). No me refiero al pensamiento como una actividad individualista y privada, sino que estoy hablando de la reflexión crítica que lleva a cabo un “nosotros”, una reflexión libre del sujeto colectivo que procura ir más allá de los límites establecidos, límites impuestos por la moral, la ideología, la educación, las disciplinas, los prejuicios sociales, etcétera. En otras palabras, la crítica es el

[...] *ethos* filosófico propio de la ontología crítica de nosotros mismos, como una prueba histórico-práctica de los límites que podemos traspasar y, por ello, como trabajo de

nosotros-mismos sobre nosotros-mismos, en la medida en que seamos seres libres (Foucault, 2022, párr. 45).

A partir de lo dicho antes, podemos preguntarnos: ¿qué tipo de sociedad “somos”, en función de las violencias que se practican y toleran? ¿Por qué se actúa con violencia? ¿Qué continuidades y rupturas hay entre las violencias actuales y las violencias del pasado? ¿Formo parte de un “nosotros” que actúa violentamente? ¿Es “natural” que haya tanta violencia? ¿Podemos solucionar un conflicto que atenta contra la seguridad de otra manera, sin recurrir a las soluciones *securitistas* que desde hace tiempo se han ofrecido sin que el problema se haya solucionado en realidad? ¿Puede la historia enseñarnos que ya actuamos así en el pasado y no llegamos a buen puerto en ese entonces? Pensar de manera crítica no es una competencia exclusiva de los intelectuales universitarios, sino que también le corresponde a la ciudadanía en su conjunto. El pueblo construye su propio *intelecto general* y tiene que ser estimulado y visibilizado. Se necesita ampliar la reflexión sobre las violencias y las violaciones a los derechos humanos a múltiples sectores de la sociedad y acompañar los procesos reflexivos colectivos con actos públicos de impugnación de las violencias. La educación cumple aquí un rol fundamental: la escuela, la universidad y los centros de investigación, son espacios idóneos para activar los debates sociales sobre las violencias y las violaciones a los derechos humanos, y en ellos se pueden aportar diagnósticos y soluciones. Pero no la escuela y la universidad entendidos como subsistemas aislados de la sociedad, sino como las instituciones más competentes para acoger el debate público, en las que todas y todos —en un sentido radicalmente igualitario y popular— participen en las discusiones, los diagnósticos y las soluciones.

La cultura de paz, como cualquier cultura, es la combinación del pensamiento y del trabajo: los productos culturales de

paz son materiales potentes cuando son capaces de plasmar una idea que previamente ha sido pensada. El paso de la idea al objeto cultural es parte de un proceso mágico de transfiguración: la idea sale de la privacidad de las mentes y toma cuerpo en un objeto social y público.¹ Solemos escuchar, por ejemplo, que uno de los objetivos centrales de las iniciativas no violentas contemporáneas es “construir la paz desde abajo” —desde las comunidades y los territorios, como está de moda decir—. Ahora bien, este objetivo es potente cuando permite que ideas pensadas y discutidas de manera colectiva se materialicen en objetos culturales vivos que reconstruyen el tejido social roto, como pueden ser libros de poesía, arte plástico y arte urbano, música popular que actualiza viejas tradiciones, etcétera. Hay que evitar que ese objetivo se transforme en una consigna vacía, en un “ítem” más a ser cumplido en una planilla burocrática. Hay cultura de paz crítica, igualitaria y democrática cuando hay pensamiento colectivo, cuando la movilización social y popular literalmente moviliza la creación de productos culturales que son una fiesta para los sentidos y que, además, invitan a reflexionar, a revisar lo que hacemos y a poner en duda lo que hemos dado por sentado.

La violencia se inscribe hoy en lo que Walter Benjamin (2008b) llamaba en los años 30 del siglo pasado un *continuum*; es decir, hay una continuidad de las violencias que se vuelve parte del paisaje cotidiano. Esto tiene que ver con la creación y consolidación de culturas de las violencias que son muy peligrosas para la vida democrática y la convivencia civil. Somos testigos de encadenamientos de catástrofes excepcionalmente interrumpidas. Somos espectadores de violencias continuas, de tal manera que,

¹ Véase Arendt (2014, pp. 34-35).

una vez que se cierra un segmento violento (que puede ser un feminicidio, un maltrato infantil, una agresión contra periodistas o líderes sociales o un *secuestro* de personas migrantes) se abre otro de inmediato. Todo sucede como si todo volviera a empezar sin un origen que pueda ser datado, porque en realidad nunca se termina. Y es aquí donde la reflexión sobre las violencias y la construcción de una cultura de paz y derechos humanos que sea crítica y militantemente activa, se vuelven más necesarias que nunca. La violencia que vemos todos los días: ¿de dónde viene? ¿Cuáles son sus raíces históricas? ¿Qué tienen de nuevo? ¿Y cómo se solapan con viejas formas de la violencia que continúan actuando soterradas en nuestras sociedades *democráticas*. No vamos a encontrar la paz después de que acabe la violencia porque la violencia, hoy, no tiene corte. Este diagnóstico no nos lleva al nihilismo sino todo lo contrario: si esta es la situación reinante, entonces hay que construir la paz aquí y ahora, sin esperar a que la violencia se vaya a interrumpir de la noche a la mañana. Esto requiere que “todas y todos” participemos en una batalla cultural paciente para ilegitimar, en todo momento y lugar, los dispositivos violentos legales e ilegales.

La construcción de una cultura de paz y derechos humanos no depende solo de que aceptemos los derechos humanos plasmados en los cuerpos normativos nacionales e internacionales, o de que existan discursos nobles que los respalden, sistemas legales de protección e instituciones no jurisdiccionales que reciben quejas de las víctimas y emiten recomendaciones para reparar los daños. Hace falta acompañar todo esto con colectivos integrados por actores estatales, internacionales y de la sociedad civil, públicos y privados, federales y locales, que tengan autoridad moral para que alcen públicamente la voz en contra de las

desigualdades, los abusos del poder y la impunidad; que construyan redes de solidaridad y protección de las víctimas reales y potenciales; y que promuevan la educación en derechos humanos con un enfoque ético, político y crítico. Hay que desterrar la idea según la cual los colectivos de paz están integrados solo por organizaciones de la sociedad civil; tienen que sumarse a ellos movimientos populares de víctimas y fracciones del Estado en verdad comprometidos con los derechos humanos. Si las violencias destruyen los mundos comunes y los espacios públicos, la cultura de paz nos permite dejar de estar encerrados en nosotros mismos, hace posible conectarse con el mundo e imaginar una sociedad más justa.

Rita Segato (2016) ha planteado que:

si [...] el trabajo hermenéutico de comprender los significados de la violencia de género parece un trabajo perdido, demorado, bizantino, impráctico, creo yo que el reiterado fracaso de métodos supuestos como más eficientes y pragmáticos que la comprensión demorada de los hechos prueba lo contrario (p. 129).

Siguiendo a la antropóloga argentina, no conviene priorizar la acción jurídica, política y social en detrimento de los análisis minuciosos de la realidad social. Se trata de un falso dilema, que tiene sus raíces en el antiguo conflicto entre la teoría y la práctica. La comprensión demorada de un problema-conflicto puede aportar mejores soluciones a las que normalmente brindan las respuestas institucionales inmediatas. Si se quiere transformar de manera positiva la realidad social violenta, primero hay que problematizarla para, luego, buscar soluciones adecuadas y conversadas. La “comprensión demorada” no tiene por qué eludir el compromiso ético con las víctimas ni regodearse en el academicismo apolítico. De hecho, esta investigación propone, en paralelo al trabajo de comprensión, soluciones a

los problemas de la violencia y vías para la construcción de la paz que pueden ser beneficiosas para todas y todos. *Todas y todos* es, como se verá más adelante, el sujeto político de la cultura de paz y derechos humanos. De tal manera que este estudio se propone colaborar socialmente para pensar cómo nos interpela la violencia, qué se debe hacer para evitarla o frenarla y de qué modo podemos construir la paz en nuestro país en forma positiva, tan aquejado por el cruce de violencias históricas y nuevas, legales e ilegales, públicas y privadas, espectaculares y sutiles.

I.

La violencia contemporánea

1. ¿Cómo se manifiesta la violencia en nuestras sociedades?

Comenzaré analizando las características que tiene la violencia en las sociedades del capitalismo tardío, en las cuales la democracia convive con sistemas de injusticia, exclusión y desigualdad. Por supuesto, estas sociedades no son homogéneas y la violencia adquiere manifestaciones particulares en función de procesos políticos, sociales, económicos y culturales específicos. Pero mi objetivo inicial no es particularista, sino panorámico: quiero trazar un panorama de la violencia contemporánea para, luego, detenerme en aspectos puntuales de las expresiones de la violencia en México.

Distintos autores y autoras del pensamiento político contemporáneo están de acuerdo en que la violencia aumentó en frecuencia e intensidad en diversas partes del mundo a partir del fin de la Guerra Fría (Girard, 2006; 2010; Esposito, 2009; Lazzarato, 2010; Moraña, 2018; Alliez y Lazzarato, 2022). Ciertamente, este conflicto que tuvo en vilo al mundo por más de 40 años, impidió que se desatasen violencias masivas y desterritorializadas gracias al “delicado equilibrio del terror” que existía entre los bloques contrapuestos de Estados Unidos y la Unión Soviética. Esto no quiere decir que la Guerra Fría haya sido mejor que el momento que estamos viviendo actualmente, pues la

agenda de seguridad que imperó durante esa época fue “estatocéntrica, militarista y disuasiva” (Izquierdo Muciño, 2007, p. 168). Para México tampoco fue un periodo de verdadera paz social y de florecimiento de las libertades públicas y los derechos humanos, ello debido a que

[a]brigar ideas de izquierda, ser comunista o simplemente ser señalado de comunista, era un delito perseguido en México en el tiempo de la Guerra Fría, algo que debía ocultarse (Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2023a, p. 23).

No estoy postulando que vivimos tiempos peores que los de antaño, ni que estos eran paradisiacos comparados con los de ahora. Estoy más bien afirmando que la violencia contemporánea excede los diques de contención tradicionales representados por el Estado de bienestar y se extiende como una mancha de aceite por todo el tejido social. Inspirándose en el pensamiento de Gilles Deleuze, Maurizio Lazzarato (2010) distingue entre las sociedades planificadas del bienestar de la posguerra —representadas en América Latina por el auge de los populismos clásicos— y las actuales sociedades de control: las sociedades del Estado de bienestar eran más capaces de gerenciar la incerteza de los conflictos considerándolos “excepciones”; en ellas las crisis económicas eran periódicas y las crisis políticas emergían como “revoluciones”, y la crisis se alternaba “con periodos más o menos largos de crecimiento económico (paz económica) y de estabilidad política (paz política)” (p. 228). Esto no quiere decir que la paz lograda en ese periodo, sobre todo en los países periféricos, fuera una paz positiva y democrática. En el caso de México, entre los años 60 y 70 se vivió una “paz que se sostenía en el miedo y en la represión” (Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2023a, p. 228).

El origen del nuevo régimen de la violencia se encuentra en la incapacidad del Estado y del capitalismo para gestionar una heterogeneidad imprevisible de conflictos, representados por los flujos masivos migratorios, las violaciones graves a los derechos humanos ocurridas en contextos democráticos, los delitos masivos que cometen las corporaciones criminales transnacionales, los feminicidios y los secuestros que padece la población migrante, el racismo y el supremacismo blanco, el fascismo neoliberal y los discursos de odio de la ultraderecha. Por fascismo neoliberal entiendo, siguiendo a Éric Alliez y Maurizio Lazzarato (2022), una combinación de militarización de la seguridad, democracia formal y economía de libre mercado que sustenta las políticas neoliberales destinadas a controlar represivamente los flujos migratorios, aplicar ajustes drásticos y terapias de *shock* (que construyen a la sociedad como un cuerpo enfermo y no como una sociedad civil de ciudadanos), e intervenir mínimamente en la economía para imponer una “micropolítica local de privatización” (pp. 16-18). “Las nuevas formas de fascismo que vemos emerger en todas partes se desarrollan desde el interior de las instituciones “democráticas”, y no [dentro de ni] contra estas”(Alliez y Lazzarato, 2022, p. 18). En este marco, las políticas fascistas neoliberales construyen la paz de las subjetividades dóciles, domesticadas para servir al mercado y sus estructuras de desigualdad. El capital neoliberal, con su violencia, crea subjetividades administrables que aceptan convertirse en “empresarios de sí mismos”. Como veremos más adelante, este no es el concepto ni las prácticas de paz que se promueven desde las trincheras del pensamiento crítico.

Ya no es posible distinguir “las situaciones excepcionales de las situaciones normales” y, en consecuencia, “la crisis

es permanente” (Lazzarato, 2010, p. 231). Las sociedades de control responden a la normalización de la crisis proclamando “constantemente (...) un estado de excepción guerrero” (Lazzarato, 2010, p. 227). Vivimos en sociedades violentas porque a los actos rebeldes que rompen con las reglas y los hábitos sociales (sean legales o ilegales) se les responde con la violencia institucional y políticas *securitistas* que no tienen una visión integral y humana de la seguridad. Hay violencia continua porque la sociedad de control responde a la crisis social criminalizándola. El ejemplo más claro son las personas migrantes que atraviesan nuestro país en dirección a Estados Unidos: se habla de una “crisis migratoria” cuando, en realidad, las personas en movilidad no son las causantes de las crisis, sino las políticas excluyentes y la violencia estructural que las obliga a dejar sus países de origen para emprender un peligroso viaje donde vuelven a toparse —como si fuera un destino trágico— con la violencia y la exclusión que creyeron dejar atrás.

La clave para entender las violencias contemporáneas se encuentra en la configuración actual de la globalización del capital, que tiene una veta colonizadora, depredadora y catastrófica. En este contexto,

[...] captar los ingresos necesarios para sostener el *american way of life*, nos está precipitando hacia la “extinción” [...] El capitalismo no produce solamente crisis, y una crisis continua o continuada, sino también catástrofes sanitarias, ecológicas, sociales, económicas, políticas (Alliez y Lazzarato, 2022, p. 11)

La agresividad contemporánea responde al hecho de que la “ideología rivalizadora de la competitividad se ha expandido en toda la sociedad”, y, en este contexto, domina dondequiera “la tensión, la agitación y el deseo ardiente de destrozar” al diferente (Girard, 2006, p. 20). Por ello René

Girard (2006; 2010) ha planteado que la ley de nuestra época es la ley de la escalada a los extremos: las políticas militaristas de seguridad hacen escalar no solo la violencia del Estado, sino todo el sistema legal e ilegal de la violencia en el que intervienen agentes estatales y no estatales, mafias, grupos criminales transnacionales y poderes fácticos del Estado. También escala a los extremos la competencia en los espacios de la vida social cotidiana y esto crea sujetos narcisistas y ansiosos, que no están nunca tranquilos porque hay más competitividad que seguridad social.

La violencia contemporánea se desarrolla en el marco de una confusión creciente entre la guerra y la paz, la seguridad y el riesgo, el derecho y la violencia, la anormalidad y la normalidad, la regla y la excepción. Hoy estas dicotomías tradicionales están en crisis y son incapaces de regular la vida política, social y económica (Esposito, 2009). Los conflictos armados han devenido en conflictos no convencionales, informales e inestables, sin posibilidad de distinguir claramente entre amigos y enemigos, victorias y derrotas (Segato, 2016); en ellos intervienen fuerzas estatales, mafias, bandos y fuerzas paraestatales que se enfrentan en guerras de exterminio, aunque también los agentes que ejecutan las violencias legales e ilegales cooperan para llevar a cabo negocios aberrantes que dejan enormes márgenes de ganancia, como la trata de personas, el secuestro, la extorsión y la prostitución infantil. La paz y la guerra se entremezclan porque las instituciones imperiales hipermodernas enarbolan una “falsa paz social” que es una continuación de la guerra por otros medios (Alliez y Negri, 2022, pp. 10-11). Dicho de otra manera: “lo que llamamos paz en nuestros días es apenas un provisional “cese del fuego” (Moraña, 2018, p. 156). Frecuentemente la paz aparece como una *maskarada*

a la que apelan los representantes de las estructuras opresivas para esconder sus reales intenciones de dominio. Grupos criminales ejercen de *facto* poderes soberanos y gubernamentales que tradicionalmente detentaban los Estados; así, el crimen organizado se puede apropiar de un poder de soberanía sobre la vida y la muerte de las personas y construye redes transnacionales de poder económico y de influencia política que son complejas y eficaces (Pereyra, 2012). El estado de excepción, como lo ha señalado Giorgio Agamben (2007), ha devenido en una técnica permanente de gobierno para hacer frente a diferentes problemas de seguridad como los que representan la violencia criminal, los conflictos informales o la pandemia. Las instituciones democráticas conviven hoy con discursos de odio y prácticas autoritarias de ultraderecha que cercenan los derechos humanos. El crecimiento económico puede producir grandes catástrofes ecológicas, por lo que: “No hay modo de producción que no sea, al mismo tiempo, y en la larga duración del capitaloceno, un modo de destrucción” (Alliez y Lazzarato, 2022, p. 11). Las políticas públicas de seguridad rara vez asumen enfoques de paz positiva y de seguridad humana, es decir, no se articulan con la promoción de la igualdad y la justicia, la prevención de las enfermedades y el cuidado del medio ambiente (Izquierdo Muciño, 2007, p. 166). Las políticas de seguridad fundadas en la idea de paz negativa (ausencia de guerra) libran una guerra infinita contra poderosas redes transnacionales del crimen organizado que, paradójicamente, pueden multiplicar la misma violencia que pretenden evitar.

El desarrollo del terrorismo y del crimen transnacional organizado, las políticas de seguridad militaristas, los fundamentalismos religiosos y étnicos, el poder nuclear de las grandes potencias que no tiene controles

internacionales, la depredación del medio ambiente, el calentamiento global, las crisis económicas que no se resuelven, las grandes desigualdades económicas y la competencia salvaje por sobrevivir en el mercado, son todos fenómenos que han menoscabado la paz, los derechos humanos, el desarrollo sostenible y la seguridad humana. Este escenario plantea la necesidad de armarnos con nuevos conceptos del pensamiento crítico que permitan, por un lado, expresar la realidad actual de la violencia tras el colapso de las dicotomías políticas tradicionales (guerra/paz, seguridad/riesgo, derecho/violencia, etcétera) y, por el otro, visibilizar los obstáculos epistemológicos y sociales que persisten para construir la paz desde una perspectiva de derechos humanos. *Ecocidio, feminicidio, estado de excepción permanente, capitaloceno y gubernamentalidad neoliberal* son algunos de los conceptos críticos que pueden enumerarse en una lista no exhaustiva ni definitiva que, claramente, puede ampliarse. Con esta enunciación de conceptos pretendo mostrar una gama diversa de efectos ecológicos, sociales, económicos, políticos e institucionales que generan las violencias contemporáneas.

El *ecocidio*, la destrucción masiva de los ecosistemas, es un fenómeno que está relacionado con la manera en que el patriarcado capitalista explota a las mujeres, la naturaleza y los territorios (Mies y Shiva, 2013). El término no es nuevo y se registró por primera vez en la conferencia sobre la Guerra y la Responsabilidad Nacional que se celebró en Washington en 1970 (Gauger *et al.*, 2012, p. 4). Sin embargo, en años recientes y a raíz de la crisis del calentamiento global el concepto ha alcanzado notoriedad en los espacios públicos de discusión. Para nuestro trabajo es un término relevante porque la comunidad internacional ha reconocido al ecocidio como un crimen grave que atenta contra la paz de

los pueblos, por lo que ha sido incluido en el Proyecto de Código de Delitos contra la Paz y la Seguridad de la Humanidad (Gauger et al., 2012, p. 12).

Los *feminicidios* son crímenes cometidos contra el género femenino que deberían ser equiparados a otros delitos del fuero internacional, como los genocidios (Segato, 2016, p. 142). Los feminicidas destruyen el cuerpo de la mujer guiados por una intención impersonal de dominio y poder, a decir de la antropóloga argentina. A la vez que destruye vidas humanas, el feminicidio funda y conserva el orden patriarcal. En los últimos años hubo avances en las legislaciones latinoamericanas para tipificar este crimen, pero, a pesar de ello, las investigaciones que realizó Rita Segato (2018) sobre las violaciones masivas de las mujeres en Brasil confirmaron que, una vez que se dispararon estos delitos, con el tiempo se acrecentaron. Los feminicidios no son crímenes del espacio doméstico, puesto que el género “es una dimensión no particular, no privada de la existencia humana, sino pública, política y de impacto general en la historia de las colectividades” (Segato, 2016, p. 143). Como lo ha señalado Julia Monárrez Fragoso (2019), el feminicidio nos permite

[...] enfrentar las diversas dimensiones estructurales de violencia, que emergen desde las diversas coordenadas geográficas, políticas, económicas y sociales que construyen las diferentes categorías de mujeres basadas en la racialización, la clase, el género, la sexualidad y el *status* político (p. 90).²

El feminicidio es un paradigma de la violencia contemporánea que rompe con la idea tradicional de la violencia entendida como un medio para alcanzar un determinado objetivo. No hay nada “racional” en la violencia

² Debo esta referencia a una de las personas dictaminadoras anónimas.

feminicida: no es un instrumento para afianzar el poder sobre las mujeres, sino la pura expresión de la decisión de cuándo y en qué lugar una mujer es asesinada.³ La violencia feminicida es la reproducción sistemática del orden patriarcal, el orden que legitima las violencias contra las mujeres. Los profundos impactos sociales negativos de los feminicidios nos permiten concluir que son graves atentados contra la paz de una comunidad o de un país. Como si fuera un *dictum* de nuestro tiempo, Segato (2018) afirma que:

Con feminicidios no hay paz [...] Formalmente no hay guerra declarada en nuestros países: México, Brasil, Honduras, Chile, Argentina. Ninguno de estos países se encuentra en un enfrentamiento militar, sin embargo, la vorágine de violencia entre muertos, desaparecidos y violaciones son el panorama asfixiante [de] una violencia extrema que no puede ser denominada tiempo de paz (párr. 2-3).

En México, las cifras de feminicidios son alarmantes, y desde 2015 hasta 2021, han aumentado año tras año. Los datos a nivel nacional aportados por el Observatorio Nacional de Derechos Humanos de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (2023b) son los siguientes: 427 en 2015; 624 en 2016; 739 en 2017; 917 en 2018; 973 en 2019; 978 en 2020 y 1,016 en 2021. Como puede observarse, en seis años la cifra escaló a más del doble. La escalada a los extremos es la ley que rige en nuestro país las relaciones violentas de los géneros.

Me detengo ahora brevemente en el concepto de estado de excepción, analizado por Agamben (2007). Como ya lo anticipé, el estado de excepción en el mundo contemporáneo no es una decisión soberana pasajera, sino

³ Debo esta idea a una de las personas dictaminadoras anónimas.

una tecnología permanente de gobierno. De este modo, la decisión extraordinaria sobre el estado de excepción se ha normalizado, ha devenido en la regla. Es un fenómeno que atañe, tanto a las democracias, como a los autoritarismos, y produce una “zona de indistinción” entre la violencia y el derecho, la guerra y la paz (Agamben, 2007, p. 15).

Donna Haraway popularizó el concepto de *capitaloceno*, que se refiere a la manera en que el sistema económico y cultural capitalista —convertido en una suerte de era geológica de larga duración—, y en particular sus prácticas tecnocientíficas, han provocado una catástrofe ecológica mundial (Araiza Díaz, 2021). La dominación capitalista depredadora encuentra hoy en la gubernamentalidad neoliberal su propia tecnología de gobierno. Pilar Calveiro (2021) explica que la gubernamentalidad neoliberal es una red de poder estatal, económico y social que produce un sujeto *autoemprendedor* individual y aislado, empresario de sí mismo y presa del espejismo de una libertad y una capacidad de elección que no posee” (p. 16-17).

La *gubernamentalidad* neoliberal es violenta y depredadora porque es una forma de poder que niega y reprime “que estamos relacionados unos con otros de forma indisoluble, en una “cooperación” en la que todo el mundo depende de todo el mundo, y del “todo” del mundo” (Alliez y Lazzarato, 2022, p. 11). Una idea similar había planteado antes Dany-Robert Dufour (2007):

A lo que apunta hoy el nuevo capitalismo es a ese núcleo primero de la humanidad: la dependencia simbólica del hombre. No es sorprendente, pues, que nuestro espacio social se encuentre cada vez más invadido por una violencia cotidiana, puntuada por momentos de apogeo de hiperviolencia, accidentes catastróficos que las condiciones ambientales actuales hacen siempre posibles. El circuito se

ha cerrado: la lógica neoliberal produce sujetos que, al funcionar precisamente siguiendo la ley del más fuerte, refuerzan aún más esta lógica (p. 219).

Dicho de otra manera: si el objetivo de la cultura de paz y de los derechos humanos es producir y mantener la cooperación y la solidaridad entre los grupos sociales, el neoliberalismo atenta contra la paz social porque es un dispositivo de poder político, social y económico que violenta la interdependencia humana.

Las categorías invocadas —ecocidio, feminicidio, estado de excepción permanente y gubernamentalidad fascista neoliberal— tienen algo en común: nombran una violencia que no es un medio racionalmente administrado para generar seguridad en la población. Es una violencia destructiva que afecta a las personas, sus vínculos sociales y los territorios en los que viven.

Ya no se trata únicamente de que el Estado haga desaparecer forzosamente a poblaciones específicas o las asesine, lo que está sucediendo es que determinados grupos sociales eliminan a otros conjuntos poblacionales. En nuestro país, por ejemplo, numerosos grupos del crimen organizado han hecho de la violencia un negocio y la población migrante centroamericana, en su mayoría hombres en edad económicamente activa, se han transformado en un botín de guerra, objeto de secuestros, extorsiones y de desapariciones masivas. El feminicidio es la expresión de un poder de matar de estas características: en México, Brasil, Honduras, Chile y Argentina, cada vez más hombres asesinan a más mujeres, es decir, son grandes conjuntos de hombres los que matan a grupos masivos de mujeres. El “terror sexual” y el exterminio de mujeres y de miembros de la comunidad LGBTTTIQA+ “son manifestaciones de un poder social que se ejerce una y otra vez a un ritmo letal” (Butler, 2020, p. 49). Nótese que

la pensadora norteamericana no habla de un poder político o de un poder militar que comete asesinatos, asociado tradicionalmente con la represión estatal, sino de un poder social de violentar, extendido en todo el cuerpo social. Esto es una característica distintiva de la violencia contemporánea. Pensemos también en los fenómenos de violencia escolar en Estados Unidos: cada vez más estudiantes asesinan a más estudiantes. En México, el crimen organizado incide en las violencias escolares y los entornos sociales delictivos crean una atmósfera tóxica que estimula que los estudiantes se violenten entre sí, sin olvidar que muchas veces ellos mismos son agredidos por el personal docente, administrativo y directivo. José del Tronco Paganelli y Abby Madrigal Ramírez (2016) realizaron una investigación que concluyó que 31.1 % de los estudiantes de escuelas secundarias pertenecientes a diez grandes ciudades de ocho estados mexicanos (Baja California, Baja California Sur, Chihuahua, Colima, Durango, Estado de México, Guerrero, Tabasco y Tamaulipas) considera que los maestros son autoritarios; 30.34 % de los varones reconoció que participa “en una banda o pandilla” y 17.28 % de las mujeres afirma ser parte de la misma actividad delictiva; 21,65 % de los varones expone que ha sufrido “amenazas por parte de una banda o pandilla” y 11,99 % de las mujeres ha padecido el mismo delito (p. 33). Esto evidencia que las violencias se superponen: la violencia criminal es un caldo de cultivo para la violencia escolar, y esta última está condicionada por las fallas de las estructuras de inclusión social; es decir, por la violencia estructural de la desigualdad social, la marginación y la pobreza.

Actualmente la violencia es proliferante, inorgánica y espectacular; en ella convergen las más avanzadas tecnologías armamentistas con las conductas más “salvajes”, lo cual genera altos costos sociales y una atracción

morbosa hacia lo abyecto (Moraña, 2018). Siguiendo a Adriana Cavarero (2009), la violencia contemporánea tiene una dimensión “horrorista” en tanto que ella produce más repugnancia que miedo en sus espectadores. Las figuras arcaicas de la violencia horrorista son la Medusa y Medea, y su paradigma moderno es Auschwitz. El asco y el horror paralizan al sujeto, mientras que —según el planteamiento clásico hobbesiano— el miedo es un sentimiento que puede ser iluminado por la razón para que los hombres acuerden ceder su derecho natural a la violencia para conformar el Estado. Hoy la violencia es un recurso masivamente utilizado por los aparatos estatales (ejércitos, policías especiales) y los grupos privados organizados (crimen organizado, sicariato, terrorismo), y en los conflictos informales los mayores afectados no son los actores armados, sino las víctimas inermes (población civil). En las escenas horroristas de las masacres y las carnicerías el victimario se ensaña con el cuerpo de la víctima después de haberla matado, de tal manera que la muerte no es la culminación de la violencia sino una nueva y macabra oportunidad para continuar destrozando los cuerpos asesinados (Cavarero, 2009).

Hoy la violencia se propaga como el fuego o una epidemia. René Girard (2006) utiliza estas dos imágenes arcaicas para caracterizar la realidad global de la violencia. Por ser epidémica la violencia es un fenómeno de serie, de olas sucesivas y de larga duración, que opera mediante escaladas a los extremos afectando a grandes grupos humanos. El objetivo de la violencia contemporánea son las clases y los grupos, y menos los individuos, como es el caso del feminicidio que es el “exterminio directo [de las mujeres] como contingente marcado por el género” (Segato, 2016, p. 139), o de las desapariciones masivas a las que se exponen las personas migrantes irregulares en el tránsito de México

a Estados Unidos. Esta violencia es contagiosa e imitativa: los feminicidas aprenden de otros feminicidas a triturar el cuerpo de las mujeres, y los adolescentes imitan a otros adolescentes que masacran a sus compañeros en las escuelas norteamericanas.

El Estado mexicano se enfrenta a crecientes obstáculos para monopolizar la violencia en el marco de una guerra no declarada donde son coaccionadas múltiples personas y grupos. La atmósfera de violencia que se vive en las zonas fronterizas del país, que da lugar al tráfico de drogas, armas, órganos y personas, convive con la violencia sistémica de la impunidad de los funcionarios que trabajan para el crimen organizado. La violencia no es la propiedad exclusiva de uno (el Estado) ejercida contra algunas “manzanas podridas” (delincuentes que amenazan excepcionalmente el orden social), sino un tipo de interacción en el que determinadas redes sociales (delincuencia organizada; redes que nuclean a actores armados estatales, no estatales y paraestatales; empresas extractivas que participan en crímenes y desapariciones con la anuencia de políticos) violentan a otros grupos sociales con características definidas (mujeres, personas en movilidad, periodistas y activistas sociales). Los feminicidios han crecido en los últimos ocho años y de representar en 2015 el 19.8% de los homicidios de mujeres, en 2022 esa cifra escaló a 25.6%; “el aumento registrado en los feminicidios denunciados está en línea con los aumentos en los casos registrados de violencia familiar y violencia sexual en México” (Instituto para la Economía y la Paz, 2023, p. 29). Las personas migrantes centroamericanas se exponen constantemente al secuestro, la trata de personas y la extorsión (Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2021a). México es “el segundo país más mortífero para los periodistas, solo detrás de Ucrania”,

y las cifras lo demuestran: en 2022 fueron asesinados 13 profesionales de la información, lo cual representa 20 % del total mundial (p. 3). De acuerdo con datos aportados por el Sistema Nacional de Alerta de Violación de Derechos Humanos de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (2023c), entre enero y marzo de 2023 se registraron 19 agravios contra periodistas, y las mayores quejas presentadas a este organismo autónomo tuvieron lugar en Baja California Sur. Además, se contabilizaron 84 violaciones a los derechos humanos de defensores civiles de derechos humanos, y Oaxaca fue el estado con más quejas. También los activistas ambientales se han expuesto a la violencia y el año con más personas asesinadas pertenecientes a este grupo fue 2021, con una cifra récord de 54 individuos (Instituto para la Economía y la Paz, 2023, p. 3).

La violencia destruye los lazos de responsabilidad cívica, cooperación social y solidaridad. La pobreza y las profundas desigualdades sociales producen sujetos que son empujados a vivir en los márgenes de la sociedad y a ingresar en las redes del crimen organizado, favorece el surgimiento de redes de economías informales y clandestinas, naturaliza la corrupción y la violencia institucional, y todo esto produce “fracturas mayores, cataclísmicas, que atraviesan lo social” (Moraña, 2018, p. 149). Segato (2018) ha postulado que:

el mundo está en beligerancia contra las mujeres, contra los niños, contra los más débiles, porque eso hace el ansia de dominio conquistador y poseedor de bienes, arrasa con todo lo que implique un modo distinto de percibir la vida (párr. 18).

La violencia arrasa con las instituciones sociales de protección de la vida. Esto es lo que hace el neoliberalismo, “la más conquistadoras de todas las dominaciones

posibles”, al dismantelar las instituciones de bienestar social que fueron construidas a lo largo de décadas de luchas obreras y sindicales. El neoliberalismo reemplaza los lazos de solidaridad social que tejen las políticas igualitarias por “individuos blandos, precarios, móviles, abiertos a todos los modos y todas las variaciones del mercado” (Dufour, 2007, p. 217). Con individuos dóciles y precarios no se pueden construir y mantener instituciones incluyentes, que son indispensables para que la sociedad se mantenga cohesionada. La violencia neoliberal deshace los lazos de solidaridad recíprocos sin los cuales no hay vida social. La violencia es destructiva, pero también construye órdenes sociales estables. Lo que explica que la violencia sea tan difícil de frenar o erradicar, o que ella penetre profundamente en las conductas sociales, es que construye órdenes sociales y culturales duraderos. El orden cultural neoliberal es el que está en la base de la gran capacidad adaptativa de los trabajadores a responder a las variaciones del mercado. Es un orden social que atenta contra el derecho a la tranquilidad, a tener un trabajo estable, a no tener miedo a perder el empleo que, por otra parte, es escaso y mal pagado. También la violencia criminal construye órdenes sociales estables, que pueden ser de dos tipos: los que están basados en el miedo, la parálisis y la impotencia de la gente, y los que generan interpelaciones culturales (la “narcocultura”), estimulan y satisfacen los placeres consumistas, y generan beneficios económicos no solo para las clases altas sino también para las clases bajas. Aunque sean distintos, estos dos órdenes sociales criminales pueden convivir: en el mismo lugar donde secuestran y desaparecen migrantes, infantes o mujeres, otras personas disfrutan de los beneficios que genera esta industria de la muerte.

En México, los órdenes legales y delictivos se intersecan en los planos territoriales, políticos y económicos. En las últimas décadas se consolidó en nuestro país “un nuevo orden social” conformado por grupos legales y delictivos “que actúan con diferentes niveles de interpenetración” (Fracchia y Ameglio, 2019, p. 15). Los sistemas de la violencia político-económica-cultural tienen asentamiento territorial en determinadas zonas o regiones del país, pero también se insertan en las redes transnacionales sin las cuales sería imposible lograr semejante nivel de acumulación. La indistinción entre lo legal y lo ilegal ha configurado un particular orden social en México en el que actores estatales y criminales ejercen un poder soberano sobre la vida y la muerte, gobiernan poblaciones a las que pueden beneficiar con ayudas económicas, o bien despojarlas de sus recursos obligándolas a desplazarse, y se disputan territorios en guerras de exterminio que están sujetos a una constante redistribución. Todo ello implica una gran capacidad de coordinación de fuerzas y decisiones entre múltiples agentes, por ello es necesario remarcar que “los crecientes niveles de violencia en el país [...] no son fruto de una situación caótica, fragmentada e irracional” (Fracchia y Ameglio, 2019, p. 14).

Los componentes de la cultura de la violencia son varios y suelen estar entrelazados. En una lista no exhaustiva, ellos son el patriarcado, el machismo, la búsqueda del poder como un fin en sí mismo, la competitividad feroz que desintegra la solidaridad social, el militarismo, la intolerancia, las ideologías segregacionistas, las estructuras de la desigualdad social, el racismo, la injusticia social, el enriquecimiento ilícito, y la incapacidad para transformar los conflictos en experiencias positivas (Fisas, 1998, p. 2). La violencia es un fenómeno que, por ser cultural, se transmite, circula, se propaga y las personas

la internalizan y reproducen. La cultura de la violencia impide que las personas reflexionen; cuando ella impera, hace que las víctimas no puedan salir del estado de impotencia frente a las injusticias que han padecido, las anestesia y evita que resistan. La violencia crea y conserva un orden porque las violencias se militan socialmente: los discursos de odio, el antifeminismo rabioso que se erige como respuesta reaccionaria a las conquistas de derechos que han logrado los colectivos feministas, la transfobia, la xenofobia y el racismo, construyen una realidad social que normaliza la agresión y el entendimiento del otro como un anormal o un enemigo indeseable. Nada de esto se mantiene sin una militancia reaccionaria activa. Y las militancias son prácticas políticas, pero también culturales.

El antifeminismo rabioso no debe tomarse a la ligera. La reacción conservadora antifeminista puede expresarse a través del odio, pero también mediante acciones deslegitimadoras, como, por ejemplo, burlarse de los avances que la lucha feminista ha logrado en el ejercicio efectivo de los derechos de las mujeres (Canal Inca, 2023). El antifeminismo es una expresión cultural que circula en los ámbitos capilares de la sociedad, pero que también se institucionaliza cuando forma parte de las agendas y de los planes de gobierno de las administraciones ultraderechistas. Es necesario dar la batalla cultural para visibilizar que el antifeminismo radical —no las críticas al feminismo que son válidas como expresiones de un debate público, sino su impugnación virulenta— es un movimiento anti-derechos, que concibe al feminismo como una amenaza que atenta contra los pilares fundamentales de la sociedad, como son, por ejemplo: la familia heteronormativa, la división sexual del trabajo y la religión. Es necesario insistir en que el feminismo no es una doctrina que destruye la sociedad

—es decir, no es un movimiento violento—, sino un proyecto igualitario que busca cambiar las relaciones de dominio instaladas desde hace siglos en el plano de los géneros. El antifeminismo adquiere una connotación agresiva cuando legitima la violencia estructural contra las mujeres, e impide el reconocimiento y la ampliación de sus derechos.

Si las violencias en México no han dejado de manifestarse, que van desde las expresiones de la violencia criminal y las violaciones graves a los derechos humanos hasta las violencias simbólicas de los movimientos reaccionarios anti-derechos, en consecuencia, la lucha pacífica contra las violencias también debe ser permanente; si los violentos construyen alianzas para cometer sus agresiones y borrar impunemente los rastros de la violencia, también tiene que haber alianzas entre los sujetos pacíficos del Estado y de la sociedad civil para militar la defensa, promoción y difusión de los derechos humanos. Si las corporaciones violentas borran los rastros de las graves violaciones a los derechos humanos cometidas en el periodo de la violencia política de Estado (1951-1990),⁴ las personas y los grupos que integran las alianzas pacíficas tienen que ir tras esas huellas para reunir las y conservarlas en los archivos. Ya el solo hecho de buscarlas es un acto a favor de la paz social.

La violencia contemporánea inunda el cuerpo social, por lo que no es un acto puntual ni circunstancial. Esta es la dimensión visible o espectacular de la violencia, a pesar de que ella suele practicarse en secreto, pero es siempre un “secreto a voces”. Hay otra dimensión de ella que no es menos inquietante que su presentación a la manera de un espectáculo de consumo. La cultura de la violencia se afianza cuando los sujetos la interiorizan en sus conciencias.

⁴ Véase Comisión Nacional de los Derechos Humanos (2023a, pp. 84-85).

El peligro que radica en ello, y también el desafío que este proceso trae consigo, es que cuesta mucho desmontar una cultura. Cuando el sujeto internaliza la violencia y esta invade su interioridad, y pasa a dominar enteramente su vida. Hay, de este modo, un deseo subjetivo de violencia; es decir, puede ser intensamente deseada y generar una fascinación mórbida, sobre todo en los escenarios posmodernos en los que la agresión se ha vuelto un espectáculo. La cultura de la violencia cautiva a grandes grupos poblacionales, que van desde los sectores marginales, hasta las clases altas y poderosas. Ya lo decía Walter Benjamin (1998): “la figura del “gran criminal” ha generado por siglos —desde los tiempos míticos hasta la modernidad— simpatías masivas” (p. 29). Así, la violencia es deseada por los feminicidas, los racistas, los xenófobos que cometen crímenes de odio y los políticos y las políticas de ultraderecha que desprecian la cultura de los derechos humanos. Estas personas adoran la violencia por la violencia misma, sus actos se ponen al servicio de la reproducción de un orden social y cultural desigualitario e injusto, no porque consideren que una fuerza unificada y monopólica traerá la paz y tranquilidad a las sociedades. Históricamente la violencia ha sido idolatrada porque se la consideró el único medio efectivo para pacificar las sociedades, y esto se reflejó en el viejo lema latino *Si vis pacem, para bellum* (“si quieres la paz, prepárate para la guerra”). Como afirma Girard (2005): “Los hombres [...] adoran la violencia en tanto que les confiere la única paz de la que gozan jamás” (p. 269). Los estudios de paz contemporáneos rechazan esta tesis obsoleta y proponen que la paz es tanto un medio como un fin en sí misma: la violencia no es el medio para obtener la paz, sino que la paz es simultáneamente el camino y el punto de llegada a la democracia, y no hay lugar para la violencia en ese proceso. De la misma manera,

la violencia no es la condición de posibilidad de la paz, sino los derechos humanos.

Antes de profundizar en estas ideas en torno a la paz, necesitamos todavía pensar cómo se asimila la violencia de nuestro tiempo y cómo hay que estudiarla desde un enfoque reflexivo.

2. La asimilación y el estudio de la violencia

La necesidad de un enfoque reflexivo

La construcción de la paz requiere, como condición ineludible, entender la violencia en sus distintas dimensiones: su tipología básica, la manera en que funciona y los efectos que genera en las relaciones sociales.

Comencemos distinguiendo tres clases fundamentales de violencia: la violencia directa, la violencia estructural y la violencia cultural, que integran el célebre “triángulo de la violencia” de Johan Galtung (1998, p. 15 y ss.). Como su nombre lo indica, la *violencia directa* es aquella que un cuerpo ejerce sobre otro cuerpo a través de golpes para someterlo; el asesinato es su expresión extrema. También se puede actuar sobre cosas para destruirlas. “Una relación de violencia actúa sobre un cuerpo o sobre cosas: fuerza, somete, quiebra, destruye: cierra la puerta a toda posibilidad” (Foucault, 1988, p. 14). En la violencia directa el otro no es reconocido como un sujeto de acción y no tiene posibilidad de ofrecer “respuestas, reacciones, efectos y posibles invenciones” (Foucault, 1988, p. 14). Los sujetos violentos disponen a voluntad de las personas violentadas

como si fuesen objetos, aplastando su libertad personal. La violencia también atenta contra la igualdad porque entre el agresor y el agredido se establece una relación desigual en la que el violento considera que la vida del violentado carece de valor. Así, la decisión de emplear la violencia tiene relación “con el valor de la vida de otra persona [...] el asesinato es la implementación definitiva de la desigualdad” (Butler, 2020, p. 55). Si la construcción de la paz requiere comprender la “complejidad de la especie humana, en cualquiera de sus dimensiones” (Muñoz y Molina Rueda, 2010, p. 49), la violencia distorsiona y anula esa complejidad, aplasta la pluralidad cultural, política y social del mundo que compartimos. El otro es construido por la persona violenta como alguien inferior, incapaz e indeseable; es reducido, en una simplificación extrema, a la *nuda vida* que puede ser asesinada impunemente.

Los sistemas de exclusión y desigualdad tienen diferentes manifestaciones en el mundo de hoy. Existe la dominación del capital que se basa en la concentración de la riqueza, la inequidad y los privilegios sociales; la dominación machista que somete a las mujeres a la violencia familiar y al acoso laboral (Moraña, 2018); y las “injusticias, tendencias oligárquicas e intereses monopolísticos” que conviven con las “democracias reales” (Rawls, 2001, p. 61). La relación racista entre dos personas (violencia directa) suele tener como trasfondo un racismo institucional y sistemático que actúa al servicio de las estrategias de normalización propias “de los conservadurismos sociales” (Foucault, 2006, p. 66). Se trata de la *violencia estructural*, que no es visible como lo es la violencia directa del golpe. Recibe esta denominación porque se halla en la infraestructura de las sociedades y se manifiesta a través de hechos sociales sistemáticos como la pobreza, la desigualdad social, la explotación

económica, la depredación del medio ambiente, la homofobia, la xenofobia, el racismo y el clasismo. Esta clase de violencia, al igual que la violencia directa, limita la libertad de las personas y vulnera la igualdad, pero de una manera más sutil. La injusta distribución de la riqueza, la pobreza, los privilegios asociados a la raza, el género y la clase social, entre otras cuestiones, restringen la libertad, revelan que hay vidas que valen más que otras y, finalmente, atacan contra la paz porque generan discordias, polarización social, odio y resentimiento.

Por último, la *violencia cultural* es el fondo de creencias compartidas que legitiman el abuso de poder, “es la suma total de todos los mitos, de gloria y trauma y demás, que sirven para justificar la violencia directa” (Galtung, 1998, p. 16). Por ejemplo, la creencia de que la mujer es una propiedad exclusiva del hombre justifica —desde luego ilegítimamente— la violencia doméstica y el machismo (El Colegio de Guanajuato para el Desarrollo, s/f, p. 18).

La tipología de la violencia de Galtung nos permite conocer sus principales expresiones. Pero no son las únicas; consideremos algunas más para ampliar el panorama. Judith Butler (2020) añade a la violencia directa (el “acto” violento) y a la violencia estructural (la “reproducción estructural y social de la violencia”) otra variante: la “atmósfera tóxica de terror” (49), que es la suma de factores que crea un ambiente en el que ciertos grupos pueden ser *asesinados*. La pensadora norteamericana (2020) agrega que cada una de las violencias “le sirve de sostén a la otra, están de hecho encadenadas, conectadas una a otra en una dialéctica potenciadora del terror” (p. 49). Por ejemplo, en los hogares en los que hay violencia familiar se multiplican las posibilidades de que se cometan en ellos feminicidios; “la violencia familiar se caracteriza por ser cíclica y por escalar

hacia conductas cada vez más graves, que en algunos casos puede concebirse como violencia feminicida” (Canal UNAM Global TV, 2021, 0’ 14”).

También se puede citar el esquema tripartito de Slavoj Žižek (2009) de violencia subjetiva, violencia sistémica y violencia simbólica. La primera se parece a la violencia directa de Galtung y al acto violento de Butler; la segunda se corresponde con la violencia estructural que emana de los sistemas políticos y económicos excluyentes e injustos; y la tercera instauro a través del lenguaje los marcos de sentido dominantes y se parece a la violencia cultural que se propaga en entornos de creencias y costumbres. A estas categorías el pensador esloveno suma una cuarta variante: la violencia divina o violencia revolucionaria, de Walter Benjamin (1998), entendida como un medio justo que los colectivos revolucionarios emplean para producir cambios políticos que mejoran las condiciones de vida de la gente. Es lo que Mabel Moraña (2018) denomina, siguiendo a Bolívar Echeverría, “violencia creadora”, que se diferencia de las violencias “vinculadas a los sentimientos de odio y resentimiento social o la voracidad del capital” porque “está alentada por una energía constructiva” que articula visiones contrarias a los intereses de la clase dominante, “y que debe luchar por ganar la batalla” (pp. 158-159). Es lo que comúnmente se denomina “batalla cultural”, que no se gana por medio de las armas sino a través de la persuasión, el entusiasmo popular y el deseo colectivo de transformar la sociedad mejorando la situación de la libertad, la igualdad y la justicia.

Para frenar las violencias, disminuirlas o erradicarlas, un primer paso fundamental es comprender y discutir en la esfera pública cómo estas se han construido históricamente. Necesitamos preguntarnos cómo se han afianzado en

la sociedad y en la mente de las personas las conductas machistas, las estructuras que perpetúan la desigualdad y la injusticia, el racismo, la competitividad feroz en diversos ámbitos de la vida, el odio hacia otras personas y el uso de la fuerza física del Estado como el único medio de solución de los conflictos. Este *proceso de comprensión colectiva de la violencia* no es fácil de impulsar, ni mucho menos de mantener. Esto se debe a que la mayoría de las veces las personas no son autoconscientes del proceso violento en el que están inmersas; por ello se requiere que la comprensión de la violencia sea una causa pública y colectiva, en la que intervengan distintos actores para que, entre todas y todos, visibilicen los puntos ciegos de nuestras conductas. Cuando amplios sectores de la sociedad convergen para tal fin —periodistas, intelectuales y profesores, estudiantes, líderes sociales y religiosos, madres y padres, políticos y actores clave de los gobiernos— se activa la reflexión y la discusión acerca de la manera en que actuamos con los demás, cómo convivimos con la violencia —ya sea que nos afecte directa o indirectamente— y qué razones o causas le atribuimos. Podemos reaccionar con indiferencia o con indignación ante la violencia. También con un miedo paralizante. Nos enfurecemos cuando constatamos que nadie fue capaz de frenarla o de prevenir sus escaladas. Sentir dolor y rabia por los feminicidios, el trato inhospitalario hacia las personas migrantes y los asesinatos de periodistas y de defensores de derechos humanos, es un indicio de que no aceptamos “la violencia cotidiana como algo natural” (Butler, 2020, p. 53).

Hay que subrayar que las mismas personas que se identifican moralmente con las víctimas y condenan la violencia pueden luego apoyar políticas económicas excluyentes y sistemas políticos autoritarios o formalmente

democráticos que reproducen la violencia sistémica (Aleman, 2022, párr. 5). Para evitar ello, la identificación con las víctimas y los actos de indignación frente a las injusticias tienen que estar respaldados por reflexiones que cuestionen las formas de desigualdad socialmente legitimadas, los marcos de inteligibilidad que le otorgan un valor a ciertas vidas en detrimento de otras, y las razones que justifican que determinadas poblaciones sean protegidas por el Estado y que otras estén abandonadas. Dicho de otra manera, la ética no puede prescindir de un enfoque crítico-social: la identificación con el dolor de la víctima es pura retórica vacía si no está soportada por un análisis crítico de las formas institucionalizadas de desigualdad, exclusión y violencia. A las defensoras y los defensores de derechos humanos les importan las historias individuales del dolor y los testimonios de las víctimas, porque las personas están en el centro de una cultura de paz y de derechos humanos. Pero también se necesita un enfoque crítico-social que visibilice que las violencias que padecen las víctimas se enmarcan en una estructura de poder, de lo contrario será imposible construir una sociedad alternativa basada en la paz y el respeto a los derechos humanos.

Desde hace ya varios años el Estado mexicano ha establecido con las personas en movilidad un vínculo normativo protector: la Ley de Migración publicada en 2011 garantiza a las personas migrantes los derechos a la educación, al empleo y a la atención médica. Sin embargo, el vínculo institucional que algunas fracciones del Estado han forjado con esta población es violento. Como lo ha documentado la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (2019a; 2021b), un gran número de las personas detenidas en las estaciones migratorias no gozan de los derechos contemplados en la ley; en muchas

de ellas, sin olvidar los campamentos que se montan para albergar a los migrantes, hay hacinamiento y carencia de agua, sanitarios y atención médica. Un caso emblemático es el Campamento de Matamoros que se instaló en 2019 gracias a las gestiones que realizaron organizaciones de la sociedad civil para albergar a personas solicitantes de asilo que estaban sujetas al programa de Protocolos de Protección a Migrantes (MPP por sus siglas en inglés). Este campamento “no contaba con agua, baños e instalaciones para cocinar, lo que originó problemas de salud e higiene” (Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2021b, p. 79). La falta de atención médica ha hecho que algunos migrantes mueran en estancias provisionales del Instituto Nacional de Migración, un hecho que se agravó en el contexto de la pandemia de Covid-19 (Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2020d; 2020e). Las estaciones migratorias y las estancias provisionales pueden ser *literalmente un infierno* no solo por las condiciones insalubres y la falta de servicios básicos, sino porque en algunas de ellas el calor es insoportable,⁵ o bien porque el fuego puede acabar con la vida de 39 personas alojadas en la estación migratoria de Ciudad Juárez. El 31 de marzo de 2020, otra persona migrante murió en un incendio que se produjo en la estación migratoria de Tenosique, Tabasco (Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2020f). Es una macabra realización de la sentencia “el infierno no es nada que nos aceche aún, sino que es *esta vida aquí*” del escritor sueco August Strindberg, que Walter Benjamin

⁵ Una víctima quejosa declaró lo siguiente tras ser alojada en una de las estancias provisionales que instaló el Instituto Nacional de Migración en Nuevo León: “Vengo con mi hija V9 [víctima número 9] de 5 meses de edad (...) aquí se siente demasiado calor, toda la gente se quiere acostar enfrente de los ventiladores, pero no todos alcanzan, si te acuestas lejos de los ventiladores se siente un calor insoportable” (Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2020e, p. 58).

(2008a, p. 292) utilizó para referirse a la presencia de la catástrofe en los engranajes burocráticos deshumanizantes de la modernidad.

En suma, en México se asume en el plano normativo una visión protectora de los derechos humanos de las personas migrantes, pero ese sujeto normativo abstracto se desmorona en la realidad concreta debido a los vínculos institucionales violentos que las servidoras y los servidores públicos de varias estaciones migratorias establecen con los migrantes irregulares. Estas contradicciones son las que tienen que hacer públicas las discusiones colectivas de la violencia.

Las discusiones públicas sobre la violencia sumadas a los compromisos éticos con la igualdad y la justicia que asumen diferentes sectores sociales (públicos y privados, nacionales e internacionales, estatales y de la sociedad civil) son dos componentes fundamentales de la cultura política de paz y derechos humanos. La identificación con las víctimas no tiene que derivarse de un mandato moral impuesto externamente, como si fuera una obligación personal, sino que tiene que emerger de una atmósfera de crítica social que estimula la discusión de las formas de la violencia que afectan a las víctimas, su historia y devenir en la actualidad. Un contexto social que acoge la crítica, la discusión pública y las demandas sociales de respeto a los derechos humanos permite profesar activamente los principios y valores de una cultura de paz y derechos humanos. Esta cultura se nutre de las alianzas públicamente tejidas entre actores del Estado y de la sociedad civil para darles centralidad a las víctimas y visibilizar las violencias que padecen. Que estas alianzas se produzcan y se expresen en la esfera pública no es cosa menor: muestran que otra realidad, distinta a la realidad de la violencia, es posible y

deseable. “Las alianzas no violentas reivindican enfática y enérgicamente su existencia en la vida pública” (Butler, 2020, pp. 57-58).

Las servidoras y los servidores públicos que defienden y promueven los derechos humanos no solo tienen que conocer las normas de derechos humanos y capacitarse técnicamente en conocimientos jurídicos; también es fundamental que cultiven lo que Jürgen Habermas (2003) llama el “patriotismo constitucional”, que consiste en desarrollar una lealtad patriótica progresista hacia las normas constitucionales de derechos humanos. Esto implica no solo cumplir con la ley sino, además, sentirse orgullosos y orgullosas (patrióticamente hablando) de respetar los derechos humanos. La cultura política de paz se nutre del afecto progresista hacia las normas de derechos humanos porque sin afecto, no es posible ninguna política, incluida, claro está, la política de derechos humanos. La lealtad patriótica constitucional no es un sentimentalismo irreflexivo de derechas, sino que es parte de un proceso de autocomprensión ciudadana de malas prácticas y de una política progresista de derechos humanos. No es un patriotismo chauvinista sino un “patriotismo moderado”, que es el que desarrollan los pueblos democráticos que están “orgullosos de su historia y de sus logros” (Rawls, 2001, p. 58). No es una defensa de los formalismos constitucionales. El patriotismo constitucional orienta la reflexión sobre la brecha que separa lo normativo de las prácticas concretas, lo ideal de lo real —como la grieta que existe entre las normas que protegen los derechos humanos de las personas migrantes y las medidas institucionales que se toman en algunas estaciones migratorias y retenes de control policial y militar para violar los derechos de estas personas—, y a partir de allí los políticos que están

patrióticamente identificados con la constitución buscarán que las políticas públicas igualitaristas y de justicia social cierren cada vez más esa brecha.

La discusión colectiva ayuda no solo a visibilizar las prácticas violentas, sino también a problematizarlas. Toda problematización comienza con una pregunta incisiva. En efecto: si eres un defensor o una defensora de la paz y los derechos humanos, ¿por qué tratas a las víctimas con distancia burocrática?; ¿por qué eres incapaz de resolver pacíficamente los conflictos en tu lugar de trabajo? Si soy un promotor o una promotora de los derechos humanos, ¿hago el esfuerzo intelectual por comprender las formas de la violencia contemporánea que rodean a la violación de los derechos humanos? Más allá del análisis jurídico que me permite identificar qué derechos han sido violados en un determinado caso, ¿puedo utilizar también los tratados internacionales, las leyes de derechos humanos y las recomendaciones que emiten las instituciones no jurisdiccionales de derechos humanos como herramientas de culturización de la sociedad, como armas no violentas de una batalla cultural en contra de las violencias directas, estructurales y simbólicas? Las leyes de derechos humanos son instituciones sociales que no tienen que ser abordadas solo desde el flanco normativo: tienen que ser políticamente promovidas, apropiadas, militadas y agenciadas por los actores de las instituciones estatales y de la sociedad civil. Las escuelas son un lugar privilegiado para conocer y militar las normativas de derechos humanos. Los sujetos colectivos tienen que sentirse interpelados ética y políticamente por las leyes de derechos humanos. Como lo ha señalado Rita Segato (2016), la ley no solo regula la vida social estableciendo el límite entre lo permitido y lo prohibido; también puede modelar las sensibilidades éticas de los pueblos (p. 128). Una

cultura de paz y derechos humanos es aquella en la que lo normativo no es letra muerta ni propiedad exclusiva de los abogados, los juristas y los jueces, sino que cumple la función de sensibilizarnos con la igualdad y la justicia. Esto puede hacerlo óptimamente un sujeto que expresa una lealtad patriótica a las reformas constitucionales en materia de derechos humanos.

El supuesto de este trabajo es que, para construir una cultura de paz y de derechos humanos que sea acorde a los tiempos violentos actuales, hay que comprender y discutir públicamente cómo operan las violencias. Como ya vimos en el capítulo anterior, la violencia contemporánea tiene una lógica social de funcionamiento que responde al declive de las estructuras e instituciones de la Guerra Fría. Por razones de comprensión histórica se pueden distinguir las violencias del pasado y las violencias del presente, pero lo cierto es que las violencias históricas que generaron graves violaciones a los derechos humanos continúan activas en la actualidad si no se tramitan a través de la discusión pública —la palabra puede ayudar a subsanar heridas sociales profundas— ni se reparan por medio de actos de justicia. Las violencias del pasado son también violencias contemporáneas; no son “cosas del pasado” mientras se manifiesten en el presente por medio del silencio cómplice, el olvido deliberado y la impunidad de los poderosos; son violencias de otros tiempos que siguen estando vigentes porque, al permanecer irresueltas, continúan aún hoy repitiéndose.⁶

⁶ Agamben (2000) afirma que: “Auschwitz [...] nunca ha dejado de suceder, se está repitiendo siempre” (p. 105). Las víctimas de la violencia de Estado y de las violaciones graves a los derechos humanos se niegan a aceptar que la catástrofe que sucedió era inevitable, no quieren aceptar que la memoria no puede hacer nada para reparar las heridas del pasado, tal como sostienen las posturas anti-derechos. Ciertamente la ética no puede fundarse en el resentimiento y el odio: las

En consecuencia, además de armarse con categorías del pensamiento crítico, como las que cité en el capítulo primero (ecocidio, feminicidio, etcétera), acordes a la realidad contemporánea de la violencia que permitan enriquecer los análisis y las intervenciones públicas, las defensoras y los defensores de derechos humanos que tienen un compromiso con la paz y la justicia, tienen que preguntarse qué tipo de sociedad “somos” poniendo el foco en las violencias históricas que aún no han sido socialmente clarificadas y resueltas por la justicia. El presente depende de cómo nos relacionamos con el pasado; hay que preguntarse qué nos espera en el futuro si no saldamos las cuentas con las víctimas que sufrieron la violencia de Estado. Los derechos humanos dejan de ser vistos como entidades normativas abstractas ajenas a la vida social y pasan a ser instituciones de la solidaridad social cuando se constata que, si las víctimas de los delitos de lesa humanidad no tienen paz, la sociedad tampoco la tendrá. Cuando estos problemas no se resuelven la mayoría de las personas podrá vivir “tranquila”, pero lo hará bajo el techo de lo que Michel Foucault (2006) llamaba una “pseudopaz” socavada por “una relación de fuerza perpetua” (p. 30), una falsa paz social que no hace nada con los asesinos quienes, como decía Benjamin (2008b), no han dejado de vencer porque no han rendido sus cuentas con la justicia.

víctimas que asumen una postura ética comprometida con la lucha por los derechos humanos no tienen que quedar presas del resentimiento. Hemos escuchado tantas veces de la propia boca de las madres de desaparecidos y desaparecidas de América Latina que lo que motiva su lucha no es el odio y la venganza, sino el deseo de justicia que puede recomponer un cuerpo cívico fracturado. Agamben plantea que las víctimas tampoco tienen que vencer el espíritu de venganza para aceptar o asumir —en un gesto nietzscheano afirmativo— el pasado violento tal como fue, ni están obligadas a perdonar a los verdugos. En general, cualquier política de exterminio en masa ejecutada por el Estado define una “condición que está más allá de la aceptación y del rechazo, del eterno pasado y del eterno presente; un acontecimiento que retorna eternamente pero que, precisamente por eso, es absoluta, eternamente inasumible” (Agamben, 2000, p. 107).

La violencia del pasado sigue estando presente, por ello, a partir de una mirada actualizada, es preciso desentrañar su formación histórico-social para que la sociedad se comprenda a sí misma. Esta idea nos lleva a analizar la Recomendación No. 98VG/2023 que la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (2023a) emitió el 18 de abril de 2023 a distintas autoridades del país. El documento investiga las violaciones graves a los derechos humanos que se cometieron contra 814 víctimas de la violencia política de Estado en México, en el periodo de 1965 a 1990, en su mayoría personas y grupos disidentes que expresaban una ideología de izquierda, pero también niñas, niños y adolescentes. La Recomendación combina saberes históricos, sociales y jurídicos con las memorias singulares de las víctimas. Se traza un marco teórico-histórico que propone para el caso mexicano el concepto de violencia política *de Estado*, distanciándose de dos categorías: *terrorismo de Estado* que es más apropiada para explicar contextos dictatoriales, y *guerra sucia* para evitar la criminalización de los luchadores sociales y no restringir la práctica de la represión solo a los grupos guerrilleros irregulares, pues también fueron reprimidos, desaparecidos y asesinados niñas, niños, estudiantes y líderes sociales. Como se explica en otro documento elaborado por este organismo autónomo (2022), “el caso de México es difícil de incorporar a la lógica de la represión del conjunto latinoamericano”, y ello se debe a que “la persecución de disidentes políticos sucedió bajo un régimen de partido hegemónico” (p. 10).

El concepto de violencia política de Estado expresa la especificidad de la historia de la violencia de Estado en México en el periodo antes señalado; una violencia represiva de larga duración practicada junto con la cooptación política

de la disidencia y la vigilancia sistemática de la población. La Recomendación No. 98VG/2023 visibiliza que entre los años 60 y 70 los procesos políticos (régimen de partido hegemónico) y económicos (“desarrollo estabilizador”) se mantuvieron gracias a que la violencia política contra los disidentes del régimen se perfeccionó y se volvió cada vez más tentacular. Así, por décadas, en México la violencia política de Estado fue una violencia contra la política en cuanto tal, es decir, la política entendida como “la contienda democrática libre y la lucha de las ideas en el país” (Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2022a, p. 14). Un dispositivo encaminado a reprimir, desaparecer y eliminar personas, y con ellas a neutralizar el debate, la protesta social y las manifestaciones de rebeldía.

La violencia no está ahí solo para destruir los lazos sociales y cívicos, también debemos “hacer algo” con ella, y lo más urgente y necesario es *problematizarla*. El primer paso, de los varios que expondremos en este trabajo, para construir una cultura de paz y derechos humanos, es no negar la violencia ni minimizarla caracterizándola como un acto aislado, porque la violencia es un hecho social que tiene estructuras subyacentes. Así, por ejemplo, los feminicidios son asesinatos masivos que responden a una estructura social específica, a saber: la desigualdad entre los géneros y la fantasía social de la masculinidad onnipotente. Solemos negar la violencia como problema social mayúsculo, un problema que requiere ser abordado y solucionado desde múltiples frentes, no solo desde el uso de la fuerza legítima del Estado. O bien no la percibimos: tanta violencia observamos todos los días en las noticias que disminuye la capacidad de sensibilizarnos ante ella. Cuando lo anormal se hace normal, no lo vemos a pesar de ser obvio. Es aquí donde la negación de la violencia se vuelve posible, pues: “siempre porfiarnos en no querer

ver la catástrofe” (Girard, 2010, p. 301). A la negación de la violencia como hecho social se le suma la negación que hacemos de ella internamente: podemos constatar que personas manifiestamente violentas señalan que la violencia es siempre la violencia del otro, nunca de ellas. Tenemos que dudar de nosotros mismos y preguntarnos si, de manera voluntaria o involuntaria, estamos contribuyendo a reproducir socialmente la misma violencia que impugnamos (Girard, 2006). Como ya lo expuse antes, la puesta en marcha de procesos reflexivos de discusión en los espacios públicos sobre las violencias permite visibilizarlas, entenderlas y, eventualmente, frenar sus escaladas. Esto entraña un riesgo, pues mientras más hablemos de la violencia, más inseguros se sentirán los violentos que quieren mantener encubiertas sus bajezas y podrán reaccionar agresivamente para acallarnos.

¿Como nos aseguramos de que la reflexión colectiva sobre la violencia impulse transformaciones que consoliden una cultura de paz y derechos humanos? Sabemos que esto se logrará llevando la discusión de las violencias a la esfera pública, formando alianzas de lucha por los derechos humanos entre promotores de la paz estatales y no estatales, y fomentando la capacitación de personas servidoras públicas y la formación de estudiantes en derechos humanos con una perspectiva ética, política y crítica. “La EDH [educación en derechos humanos] es un trabajo ético, crítico y político, situado en contextos reales y concretos, y a la vez militante hacia la construcción de los contextos deseables” (Pérez Aguirre citado en Rodino, 2012, p. 211). La reflexión sobre las violencias, la circulación de información veraz y confiable sobre violaciones graves a los derechos humanos, y la formación en derechos humanos van forjando en el sujeto capacidades crítico-políticas y promueve prácticas militantes pacíficas en contra de las

violencias. Así, “los progresos de la educación, [...] la difusión de la información, [...] la expansión de la idea de Derechos Humanos, lejos de ser vano, puede generar efectos decisivos de orden político en la dirección de la paz” (Lefort, 2007, p. 347). Si estamos formados “en el análisis y la evaluación de la realidad”, si estamos acostumbrados a ejercer el “juicio crítico” acerca de nosotros mismos y de los “contextos de acción, desde los más cercanos e inmediatos hasta los más distantes y mediatos”, será más fácil asumir compromisos activos para “modificar los aspectos de la realidad —de orden individual o social— que impiden la realización efectiva de los derechos humanos. Es decir, formar para concebir los cambios necesarios y para hacerlos realidad” (Rodino, 2006, p. 104).

Esto implica sustituir la perspectiva jurdicista abstracta y apolítica de los derechos humanos, que se apoya en la defensa de libertades constitucionales formales, por una ética del compromiso militante con la paz y los derechos humanos. Ernesto Laclau (2004) afirma que la “ética del compromiso militante” no consiste en “una intervención puramente defensiva” frente a la injusticia, sino que, más bien, es una ética “arraigada en un discurso esencialmente afirmativo [que] se vincula constitutivamente a la fidelidad a un acontecimiento siempre concreto y localizado” (p. 2). La ética del compromiso militante tiene más que ver con la identificación colectiva con luchas reales de derechos humanos —como las que llevó a cabo, por ejemplo, el *Comité ¡Eureka!* en México— que con las normas abstractas de derechos humanos. O bien, más que identificarse con las normas abstractas, los militantes de derechos humanos pueden encontrar socialmente más útil identificarse con los actos concretos de litigio estratégico que supieron aprovechar el entramado normativo internacional y nacional para ganar juicios de derechos humanos que

reparan a las víctimas. En cualquier caso, la identificación con las normas de derechos humanos tiene que concretizarse en prácticas ético-políticas, como por ejemplo la lealtad patriótica a la constitución a la que me referí antes. Una ética militante y afirmativa de la paz no sería aquella que solo reacciona ante la violación de los derechos humanos, es decir, no se trataría solo de actuar defensivamente ante este fenómeno una vez que ha ocurrido, sino de asumir un compromiso militante con los derechos humanos para prevenir que se violen y promoverlos activamente en las escuelas y las universidades.

Pensemos en lo siguiente: ¿por qué sigue siendo tan difícil transformar los comportamientos machistas cuando conocemos de sobra los efectos perversos del patriarcado? La respuesta que ofrece Vicenç Fisas (1998) es que “el comportamiento masculino sigue siendo la norma, y como tal no se cuestiona” (p. 7). La naturalización de la violencia machista impide que haya cambios profundos en las relaciones entre los géneros, a pesar de que sus efectos sociales sean visiblemente destructivos. La explicación, por consiguiente, es cultural, no (solo) cognitiva: conocer las consecuencias destructivas de la violencia masculina no lleva necesariamente a disminuirlas o erradicarlas. Hace falta acompañar el conocimiento con una transformación cultural; en ese momento el conocimiento se vuelve reflexivo y pasa a formar parte de un proceso intelectual, cultural y colectivo. Es el momento en que el conocimiento sobre la violencia y los derechos humanos deja de ser un *stock* fijo acumulado en nuestra mente y se convierte en un insumo para problematizar políticamente la realidad y transformarla. De letra muerta deviene en forma de vida político-cultural. Los cambios culturales son

lentos, más aún si constatamos que la normalización de la violencia masculina ha estado vigente durante siglos. La cultura puede ser un factor de naturalización de las violencias (la llamada “cultura de la violencia”) o, por el contrario, puede ser un proceso social reflexivo de develamiento de las violencias, de lucha contra ellas y de deslegitimación de sus mecanismos. “El empeño en construir una cultura de paz pasa [...] por desacreditar todas aquellas conductas sociales que glorifican, idealizan o naturalizan el uso de la fuerza [...], o que ensalzan el desprecio y el desinterés por los demás” (Fisas, 1998, p. 7). Gerardo Pérez Viramontes (1998) plantea algo similar cuando afirma que la cultura de paz “demanda deslegitimar todas las formas como se glorifican, idealizan o naturalizan la violencia o la guerra” (p. 30).

La deslegitimación de las violencias de nuestro tiempo es una cruzada intelectual, política y cultural que exige pensarlas como parte de una catástrofe continuada. En esta etapa violenta de la historia de la humanidad es necesario identificar cómo interiorizamos y naturalizamos la violencia, qué destrucciones produce en el cuerpo social y qué nuevos órdenes sociales genera, y cuáles son sus continuidades y sus cambios a lo largo del tiempo. Las soluciones técnicas a la violencia no resuelven nada si no se acompañan de actos de pensamiento. Como plantea Girard (2010): “La esperanza solo es posible si nos atrevemos a pensar los riesgos del momento actual” (p. 14). Esta actitud reflexiva, lejos de ser ociosa e insignificante, nos permite palpar verdaderamente la realidad de la violencia, verla directamente y nombrarla sin eufemismos. Solo así se podrán vencer tanto las posturas resignadas que consideran que la violencia ha llegado para quedarse, como las soluciones *securitistas* o belicistas que, lejos de erradicarla, la continúan perpetuando. Dora Elvira García

González (2014) plantea la necesidad de “impulsar una nueva forma de enfrentar la realidad, sin los prejuicios arraigados que cancelan las posibilidades en torno a la paz” (p. 111). ¿Cómo se enfrenta la realidad poniendo entre paréntesis los prejuicios violentos? La respuesta de García González es que tenemos que resolver los conflictos con creatividad e “imaginación ética”; se requiere pensar y actuar ingeniosamente, porque la cultura de la violencia está fuertemente arraigada en nuestras sociedades. La creatividad es un recurso de los sujetos militantes de derechos humanos. Por ejemplo, cuando en Argentina la sanción de las leyes de Obediencia Debida y Punto Final y los indultos a los integrantes de las Juntas Militares suspendieron los juicios civiles en contra de los genocidas, las Madres de Plaza de Mayo y otros organismos de derechos humanos no se quedaron de brazos cruzados y buscaron alternativas para hacer frente a la impunidad. A fines de los 90 impulsaron los Juicios por la Verdad, que fueron procedimientos judiciales sin efectos penales que permitieron conocer la verdad en algunos casos importantes de delitos de lesa humanidad. Si no hay justicia, por lo menos que haya memoria y verdad. Esto no significa conformarse con menos, sino todo lo contrario: quiere decir que los sujetos militantes de derechos humanos encuentran alternativas creativas cuando impera la impunidad.

Mabel Moraña (2018) señala que: “en un sentido oblicuo y sin dudas condenable, [la violencia] nos *interpela* como sujetos” (p. 159). La violencia nos interpela porque dice algo de nuestro ser social, de la manera en que nos relacionamos con los otros, del modo en que reproducimos —consciente o inconscientemente— prácticas autoritarias, racistas, sexistas y clasistas. Si la cultura de la violencia

expresa un ser social, la cultura de paz y derechos humanos tiene que expresar *un ser social distinto*: si el ser social violento destruye los lazos cívicos, y los sujetos se relacionan entre sí a partir de golpes, humillaciones y venganzas, o bien, son sujetos no libres cuyos actos están severamente condicionados por las estructuras sociales de desigualdad, impunidad e injusticia, así como por hábitos machistas, patriarcales y belicistas (violencia estructural y violencia cultural), el sujeto social pacífico, por el contrario, construye y mantiene lazos cívicos de interdependencia, cooperación y solidaridad, lazos que facilitan también la comprensión social (¿por qué actuó violentamente?, ¿puedo dejar de actuar así?; ¿por qué toleramos la violencia?; ¿cómo es posible que sigamos conviviendo con la violencia?). Como afirma Butler (2022):

No es simplemente que al actuar con violencia un individuo anule su conciencia o sus principios más profundos, sino que ciertos “lazos” necesarios para la vida social, es decir, la vida de un ser social, se ven amenazados por la violencia [...]. El argumento contra la violencia, [...] implica [...] una elaboración de esos lazos sociales o relaciones que requieren de la no violencia. La no violencia como una cuestión de moral individual abre paso así a una filosofía social de vínculos vivos y persistentes (pp. 22-23).

Los derechos humanos son instrumentos que permiten la autorrealización de las personas, pero lo decisivo para el progreso moral de una sociedad es que los derechos humanos sean parte fundamental de una cultura política pública que estimula la comprensión colectiva acerca de las maneras en que nos relacionamos con los otros. La pregunta por el estado de los derechos humanos en una sociedad está conectada con la problematización de las violencias históricas que ha padecido, su continuidad

en el presente y su articulación con las violencias contemporáneas. ¿Qué pasa cuando constatamos — como lo ha señalado la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (2023a)— que en México existió una “simulación democrática” que se mantuvo por cuatro décadas en el periodo de la violencia política de Estado, es decir, entre 1951 y 1990 (pp. 19, 22)? ¿Qué hacemos como sociedad con este legado? Tomando prestada una idea de Nicolás Casullo (2007, p. 249), estas son preguntas que deben responder tanto los historiadores o los científicos sociales como la sociedad en su conjunto. Son problemas sociales que pueden abordar diferentes actores en las universidades, las escuelas, las empresas, las instituciones del Estado y los medios de comunicación. Lo que está en juego aquí es problematizar la historia y el presente en el que viven y, a partir de allí, construir una cultura de paz y de derechos humanos.

Las defensoras y los defensores de derechos humanos que asumen una actitud crítica problematizan las prácticas violentas que atentan contra los derechos humanos para conocer y hacer público la verdad de lo acontecido. Por ejemplo, generan informes para *aclarar* por qué se naturaliza la violencia contra las personas migrantes, y de qué manera se pueden revertir las prácticas excluyentes y discriminatorias contra las mujeres. Si el trabajo comprometido de pensamiento y acción en torno a las violaciones graves de derechos humanos puede ilustrarse mediante las imágenes de la luz o el destello —la verdad de lo acontecido sale a la luz en el espacio público en el contexto de la lucha por los derechos humanos, la imagen del pasado relampaguea en el presente para mostrar las deudas pendientes que tenemos con los desaparecidos—, la violencia, por el contrario, ocurre en las sombras, incluso si se manifiesta espectacularmente

como lo hace en los tiempos actuales su sentido se sustrae, aunque no sea inaccesible. Hannah Arendt (2006) estaba de acuerdo con Georges Sorel en que “los problemas de la violencia siguen siendo muy oscuros” (p. 48). Por ello la pensadora alemana caracterizó a la violencia como un acto mudo, es decir, una práctica que puede realizarse eficazmente prescindiendo de la capacidad humana de dialogar en un plano de igualdad: “Solo la pura violencia es muda, razón por la que nunca puede ser grande” (Arendt, 2003, p. 40). La violencia no puede ser grandiosa porque no construye nada útil para la sociedad a través de las palabras y las acciones concertadas en el espacio público. Así, mientras la violencia es muda porque prescinde del intercambio comunicativo para disenter o llegar a un consenso, la política de paz, por el contrario, construye solidaridades y refuerza el tejido social a través de acciones libres, justas e igualitarias que se acompañan de “grandes palabras” en el espacio público. Pensemos en el célebre discurso “Yo tengo un sueño” de Martin Luther King que inspiró a un montón de personas a defender los derechos civiles. O las palabras de la activista Rosario Ibarra de Piedra que le daban pleno sentido a su lucha por los derechos humanos; ella mostró que la violencia política de Estado borra las huellas de sus operaciones ominosas, pero tras esa tachadura siempre queda un resto insuprimible. Lo que ninguna violencia puede aplastar para siempre es la lucha transgeneracional contra la injusticia en favor de la igualdad y la justicia. Cito una parte del discurso que su hija Claudia Ibarra leyó cuando recibió, en 2019, la Medalla de Honor Belisario Domínguez del Senado: “Estos señores del poder, quisieron borrar todo rastro de sublevación o rebeldía, pero no pudieron. Siempre queda algo, siempre hay alguien que prosigue por la brecha para seguir abriendo los caminos” (“El discurso íntegro que envió Rosario Ibarra de Piedra”,

2019, párr. 13). También se puede citar la acusación que hizo el fiscal Julio César Strassera contra nueve integrantes de las Juntas Militares en el juicio que el Estado argentino llevó a cabo en 1985. Su alegato, poblado de grandes palabras, es una pieza histórica fundamental de la cultura de paz y de derechos humanos de América Latina. Cito uno de los fragmentos más conocidos:

Los argentinos hemos tratado de obtener la paz fundándola en el olvido y fracasamos, ya hemos hablado de pasadas y frustradas amnistías. Hemos tratado de buscar la paz por vía de la violencia y el exterminio del adversario, y fracasamos [...] A partir de este juicio y de la condena que propugno, nos cabe la responsabilidad de fundar una paz basada no en el olvido sino en la memoria; no en la violencia sino en la justicia. Esta es nuestra oportunidad, y quizá sea la última. [...] Señores jueces, quiero renunciar expresamente a toda pretensión de originalidad para cerrar esta requisitoria. Quiero utilizar una frase que no me pertenece, porque pertenece ya a todo el pueblo argentino. Señores jueces: Nunca más (Canal SDHArgentina, 2018, 5m13s-50s; 6m56s-7m14s).

La violencia, en suma, “habla un lenguaje opaco [...] no busca la transparencia del intercambio comunicativo ni la pedagogía ni el consenso” (Moraña, 2018, p. 145). Lo que evidencia que la violencia es críptica es que cuando se manifiesta nos resulta “incomprensible”, nos cuesta aceptarla, aunque también puede generar una fascinación mórbida. De hecho, los medios de comunicación masivos “tienden a dramatizar y a presentar el mundo de hoy como una sucesión de desastres y violencias imposibles de entender, y sobre los que nada puede hacerse” (Fisas, 1998, p. 9). Con ello, las tecnologías concentradas de comunicación contribuyen a afianzar el desánimo generalizado y la despolitización de la sociedad, son medios que minimizan o

invisibilizan los esfuerzos colectivos encaminados a construir una cultura de paz y derechos humanos. La violencia es opaca y disuelve los lazos sociales que hacen posible la comunicación, el debate franco y la enseñanza mutua. En México, las alianzas violentas que hay entre los poderes legales e ilegales se sellan tras bambalinas, pero quedan al desnudo cuando se hace manifiesta la pérdida del Estado de derecho, sin olvidar que, además, los negocios que existen entre ambos poderes suelen ser un “secreto a voces”. Críptica y contradictoria, la violencia atenta contra el sentido común y nos deja boquiabiertos por sus sinsentidos. Es lo que se puede experimentar cuando leemos en la Recomendación General 46/2022 de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (2022b) que algunos de los torturadores de la época de la violencia política de Estado devinieron en defensores de derechos humanos en los años 90 (p. 103).

Es importante insistir que, a pesar de sus paradojas y contrasentidos, la violencia no es imposible de comprender, tampoco es una propiedad natural invariante del ser humano, ni un destino ineluctable que no pueda ser revertido por acciones sociales de paz. El sinsentido de que torturadores se conviertan en defensores de derechos humanos es parte de la perpetuación y la sofisticación de la impunidad de la violencia política de Estado. Hay que estudiar la violencia vinculando a los sujetos que la practican y la padecen con las instituciones y los contextos en que esta se desarrolla. Por ello es estéril comprender la violencia desde la visión filosófica clásica que considera “al hombre como bueno por naturaleza y atribuye todo aquello que contradice este postulado a las imperfecciones de la sociedad”, así como desde la perspectiva biologicista que detecta en el ser humano la existencia de “genes de la agresividad”

(Girard, 2006, p. 16). Hay factores subjetivos, institucionales, estructurales, históricos y culturales de la desigualdad y la exclusión social que explican las expresiones de violencia en una sociedad. Es así como, por ejemplo, el feminicidio no tiene que ser estudiado en función de la conducta aislada de individuos patológicos, sino que debe ser entendido como una “forma dramática de desigualdad de relaciones entre lo femenino y lo masculino” (Butler, 2020, p. 44). El feminicidio es un hecho social, no un acto individual: obedece a la reproducción de las estructuras masculinas de poder y de dominación. De la misma manera, la construcción de una cultura de paz depende de procesos sociales que promueven situaciones y experiencias en las que es posible —y deseable— *vivir juntos*.

Un ejemplo reciente puede dilucidar lo que estoy exponiendo sobre la necesidad de comprender la violencia como un hecho social, aunque *a priori* nos parezca indigerible e incomprensible. El 30 de mayo de 2023 en el municipio de Técamac, Estado de México, una persona arrojó a un perro a una cazuela con aceite hirviendo y lo asesinó, después de amenazar a un carnicero de la colonia San Pablo Teacalco (Fernández, 2023). Este hecho puede ser considerado insignificante por su carácter local y supuestamente aislado, pues estamos acostumbrados a atribuirle significancia solo a hechos sociales que tienen un carácter macroestructural. Tenemos que abandonar esta mirada de las violencias y reconocer que los actos microsociales también expresan el estado de una sociedad y sus prácticas. Más aún cuando el suceso tiene una masiva repercusión en los noticieros y las redes sociales, como lo fue este caso aberrante. Nos parece imposible de comprenderlo: ¿por qué ensañarse de esa manera con la vida de un ser vivo indefenso, con lo no humano

que estamos obligados a cuidar? Superada la perplejidad inicial este hecho requiere ser pensado socialmente: en una zona del país como el Estado de México donde muchísimas mujeres son concebidas como una propiedad de los hombres que se puede disponer a voluntad, el asesinato de este perro visibiliza una extensión del poder de señorío sobre la vida hacia otros seres sintientes; a la destrucción de los cuerpos femeninos ¿sumaremos ahora los de los animales? Expone la existencia de nuevas expresiones de la venganza, del resentimiento social y de la destrucción corporal en el contexto de la normalización de la violencia y la impunidad. Utilizo expresamente los verbos “exponer” y “visibilizar” porque asimilar la violencia y reflexionar en torno a ella requiere renunciar a la tentación de sucumbir a la confusión que produce.

Otro caso que puede citarse es el sacrificio de cuatro cabras pigmeas que realizaron trabajadores del zoológico de Chilpancingo, Guerrero, para la cena de Año Nuevo de 2023. Cuatro cabras indefensas, recluidas en sus celdas, fueron asesinadas y luego comidas en la cena de festejo del Año Nuevo. Lo primero que hay que decir es que no se trata de un caso aislado, pues en nuestro país existen redes de corrupción en las que los animales son vendidos, traficados ilegalmente, y sacrificados para el consumo humano (Barragán, 2023). El señorío sobre lo viviente es absoluto y es un tipo de poder en el que se combina lo arcaico (como si las cabras fueran propiedad de un señor feudal) con lo hipermoderno (el consumismo capitalista llevado al extremo en un contexto de altísima impunidad y de nuevas expresiones de la violencia). Que esta forma extremadamente inhumana de maltrato animal se produzca en los espacios locales de México es motivo de preocupación, porque indica que se puede estar imitando

en los niveles más capilares de la sociedad la voracidad con la que las grandes empresas —legales o ilegales— del capitalismo extractivo arrasan contra la vida de los no humanos.

La relación entre la violación de los derechos humanos y la violencia contemporánea, con un enfoque de centralidad de las víctimas

Las personas defensoras de los derechos humanos pueden combinar tres enfoques para asimilar y estudiar la violencia contemporánea. La perspectiva reflexiva y multidisciplinaria que propongo puede ser aplicada por investigadoras e investigadores de derechos humanos, personas defensoras de los derechos humanos, activistas, servidoras y servidores públicos, etcétera. Con ello, quiero destacar que un estudio reflexivo y multidisciplinario de la violación a los derechos humanos y su relación con las violencias directas, estructurales y culturales es igualitario: *cualquier persona puede llevarlo a cabo*. No depende de la posesión de una capacidad innata, sino que se forja y consolida a partir de la experiencia social y de nuestra común condición de sujetos políticos, es decir, sujetos que son inseparables de los contextos sociales y que pueden problematizar una situación injusta, opresiva o violenta. El pensamiento y el juicio que pone en juego el analista de las violaciones a los derechos humanos en contextos violentos se conjuga con la igual capacidad política de visibilizar las estructuras de desigualdad, dominación y opresión.

Dicho esto, los tres enfoques son los siguientes:

- a.** Un **análisis jurídico** de los derechos humanos violados de las víctimas, en el que se señale qué normativa no ha

sido respetada (convenciones internacionales, artículos constitucionales, leyes).

- b.** Un **estudio sociopolítico** de las estructuras violentas de desigualdad, exclusión y discriminación que condicionan la violación de los derechos humanos; también un estudio de la misma naturaleza sobre las formas en que las violencias, aparentemente distintas (la legal y la criminal, por ejemplo), pueden mimetizarse, poniendo énfasis en las prácticas institucionales que hacen que la violencia legal se vuelva indiferenciable de la violencia ilegal, con el peligro que ello entraña para la violación a los derechos humanos.
- c.** Una **perspectiva de centralidad de las víctimas** que demanda que el defensor y la defensora de derechos humanos no asuma “un rol burocrático o distante” con quienes han sufrido la violación de sus derechos humanos y, por consiguiente, procure “[e]l trato correcto, la cercanía y la escucha, la comprensión de su experiencia y necesidades” (Beristain *et al.*, 2017, p. 129). Esto no implica darles la razón a las víctimas ni ponerse “de su lado”, sino trabajar “al lado de la gente” para

Escuchar y recabar sus testimonios reconociendo sus derechos (Beristain *et al.*, 2017, p. 129).

No todo acto de violencia conlleva la violación de un derecho humano; sabemos, por ejemplo, que la violencia criminal que una persona privada ejerce sobre otro individuo es un delito. Sin embargo, toda violación a los derechos humanos conlleva una violencia explícita o tácita, porque atentar contra la dignidad humana es violento *per se*. La gravedad de esa violencia, medida en función de sus efectos en el desgarramiento del tejido social, es lo que puede variar. La dignidad humana es una institución central de la modernidad que las violencias

directas, estructurales y culturales contemporáneas lesionan produciendo un sujeto precarizado. Las violencias operan vaciando “el intercambio humano” del “conjunto de reglas” y “valores” que corresponden a una cultura de los derechos humanos (Dufour, 2007, p. 221). Los valores de los derechos humanos tienen un peso histórico en la cultura política de los países democráticos y no pueden ser tratados como mercancías; no tienen un valor comercial o, mejor dicho, no pueden ser descartados si comercialmente no valen nada. Cuando se lesiona la dignidad humana las personas quedan reducidas a lo que Agamben (2006) ha llamado *nuda vida*, una vida que no es protegida por reglas, valores y principios que corresponden a una cultura de paz y derechos humanos.

Hay que hablar de una penetración de las violencias en la violación de los derechos humanos, y ello se debe a que existen macroestructuras de desigualdad que posibilitan esta violación. También se forjan atmósferas de terror a nivel local que crean un caldo de cultivo para la proliferación de las violencias. Por ejemplo, la desigualdad entre lo femenino y lo masculino puede ser la causa estructural de prácticas discriminatorias en los ámbitos laborales que lesionan los derechos sociales de las mujeres; al mismo tiempo, las mujeres viven “en una atmósfera de daño potencial” y en “situaciones de terror” que las convierten en “una clase *asesinable*” (Butler, 2020, p. 48). Hay sectores de la población, enormes porciones de ella, que viven en un contexto de violencia extrema que atenta contra el derecho humano a la paz. No pensemos solo en las mujeres sino también en las niñas, los niños y los adolescentes que son víctimas de la trata de personas, sin olvidar la población migrante irregular que se enfrenta cotidianamente a los peligros del secuestro, la extorsión y el tráfico de personas, delitos en los que

participan grupos criminales con agentes estatales coludidos (Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2021a).

La Comisión Nacional de los Derechos Humanos (2021a; 2021b) ha documentado la violación de los derechos humanos de las personas migrantes a la vida, la libertad, la legalidad, la seguridad jurídica y personal, la libertad de tránsito, la integridad física y emocional, así como las violencias criminales que padecen como el tráfico ilícito, la trata de personas, el secuestro, la extorsión, la desaparición y el asesinato. Esta población es otro ejemplo de un grupo afectado por la combinación de la violación a los derechos humanos y las violencias que atentan contra la dignidad humana. Este organismo nacional ha recibido múltiples quejas y ha emitido varias *Recomendaciones* por dilaciones en los trámites de solicitud de refugio y asilo en las que ha incurrido la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados. Otros procesos que también se demoran indefinidamente son, por ejemplo, la atención médica en algunas estaciones migratorias y las labores de investigación de graves violaciones a los derechos humanos cometidas contra esta población (Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2019b; 2019c; 2020a; 2020b; 2020c; 2020e; 2020f; 2020g; 2021c; 2021d). Se ha señalado que “una demora prolongada, sin justificación, puede constituir, por sí misma, una violación a las garantías judiciales y a la Constitución” (Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2019b, p. 52). La violación a las garantías de las personas migrantes se acompaña de una violencia específica, que se caracteriza por ser sutil y pasiva, a diferencia de la violencia cruenta que los grupos criminales ejercen contra ellas. Se trata de la *violencia burocrática*, que consiste en “una estructura diseñada con el propósito de enredar a la víctima en un laberinto de contrariedades que le hagan desistir de sus reclamaciones

o metas” (Straehle, 2014, p. 439). Ciertamente, la espera indeterminada es una de las manifestaciones de la violencia burocrática que algunas servidoras y servidores públicos han ejercido en perjuicio de cientos de personas solicitantes de protección internacional.⁷ Una de las consecuencias de la espera burocrática indefinida es que las personas se cansan y desisten de sus trámites, pierden las ganas y las esperanzas, tal como puede constatarse en la Recomendación No. 24/2020:

V12 [víctima número 12] desistió de su solicitud de reconocimiento de la condición de refugiado, cuatro meses después de que presentó su solicitud “...porque ya se tardaron mucho tiempo para darme mi respuesta y no me dieron garantía de mi refugio”[...], por lo anterior la COMAR [Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados] con las omisiones descritas, transgredió sus garantías a un debido proceso (Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2020c, p. 61).

Las personas migrantes irregulares son víctimas de múltiples violencias: directas (maltrato, desprecio, discriminación, golpes); estructurales (pobreza, exclusión social y marginación); institucionales (estaciones migratorias y estancias provisionales que no cuentan con las condiciones mínimas de salud, higiene y estancia digna); y “atmosféricas” (entornos burocráticos tóxicos que hacen que servidoras y servidores públicos los traten inhumanamente, o bien que simulen que los están atendiendo cuando, en realidad, sus trámites se demoran sin que haya un plazo determinado). Las personas en movilidad en México padecen un anudamiento de violencias físicas e institucionales, estatales y privadas, legales e ilegales, visibles y secretas, cruentas y sutiles, activas y

⁷ He analizado este fenómeno en Pereyra (2023).

pasivas. Los tratados internacionales suscritos por el Estado mexicano y la Ley de Migración protegen los derechos humanos de las personas migrantes, es decir, están formalmente incluidos en el derecho, pero una gran cantidad de ellos continúan siendo excluidos por las múltiples violencias que padecen; las normas los protegen, pero no se aplican sobre sus vidas.

En suma, la violencia irrumpe cuando se consolidan instituciones y estructuras de la desigualdad social que imponen la idea según la cual hay vidas más valiosas que otras, favoreciendo prácticas como el racismo, la discriminación, el clasismo, la xenofobia, la misoginia y la homofobia. Este escenario crea las condiciones para que los criminales violenten a los migrantes, pero también para que las servidoras y los servidores públicos violen sus derechos humanos.

Es necesario advertir que la violencia puede ser el resultado de una *igualación* en las conductas de los actores violentos. Es decir, la violencia no solo cunde en contextos en que se da una relación de subordinación o desigualdad entre dos o más personas. Esta situación en la que las partes se igualan, se da cuando dos o más individuos o grupos sociales ejercen una violencia mutua; no es el caso de la violencia unilateral que el verdugo practica contra la víctima. Se trata de un proceso en el que uno o más agentes desean y se disputan un mismo objeto y, para conseguirlo, actúan imitándose. De tal manera que A desea el objeto X porque B también lo desea; A imita las conductas de B y ambos actúan violentamente para apropiarse de él. Esta idea es la base de la teoría mimética de la violencia de René Girard (2006; 2010). Los sujetos intercambian insinuaciones péfidas, injurias, amenazas, venganzas, golpes o disparos de armas en un conflicto por la apropiación de un objeto de

deseo (Girard, 2006, p. 25). La venganza es un componente central del proceso de igualación de los violentos:

Los hombres están expuestos a un contagio violento que desemboca a menudo en ciclos de venganza, de violencias en cadena que son todas semejantes, de manera evidente, porque se imitan unas a otras. Es por esto por lo que digo: el verdadero secreto del conflicto y de la violencia es la imitación deseante, el deseo mimético y las rivalidades feroces que engendra (Girard, 2006, p. 21).

Los antagonistas miméticos tienen diferencias irreconciliables, pero actúan uniformizándose, es decir, cada uno se convierte en imitador del otro que combate. Por ejemplo, el Ejército y la policía son fuerzas regulares que se diferencian de los partisanos que son combatientes irregulares, pero en los años 60 Carl Schmitt (2013) postuló que *al partisano se lo combate como partisano*, es decir, si el partisano confronta irregularmente al Estado (no se identifica como soldado regular, su estrategia es la guerra de guerrillas y no la guerra clásica, se “infiltra” en la sociedad y no actúa en un campo de batalla tradicional), el Ejército y la policía también deben actuar irregularmente para eliminarlo. Esta peligrosa teoría política sirvió de justificación a masivas violaciones a los derechos humanos que se produjeron en los años 60, 70 y 80 en América Latina en contra de activistas de izquierda, estudiantes, sindicalistas y líderes sociales. Lo central aquí es que la violencia recíproca altera la relación que A mantiene con B de quien pretende diferenciarse, la altera en el sentido de que A no solo se convierte en lo que afirma no ser, sino que se apropia de las prácticas de B y las exacerba escalando a los extremos. Así, el Ejército y la policía se presentaban como “defensores de la patria”, mientras que los partisanos eran “comunistas apátridas”, según el discurso violento y discriminatorio que cundió en los

años de la violencia política de Estado de América Latina; si el partisano secuestraba personas y pedía rescates, las fuerzas del Estado respondieron a estos actos secuestrando a los partisanos, pero en una escala mucho mayor, sin garantías constitucionales de ningún tipo, lo cual trajo consigo una sistemática violación a los derechos humanos.

En México, las organizaciones criminales enemistadas entre sí implementan estrategias contenciosas parecidas —como por ejemplo la pelea de *plazas*, los controles territoriales, el castigo a quienes obstaculizan el flujo de drogas y las amenazas para disciplinar a colaboradores voluntarios o involuntarios—, y esto hace que se vuelvan indiscernibles a pesar de las diferencias irreconciliables que pueden tener. Los grupos de la delincuencia organizada se enfrentan de forma violenta actuando miméticamente. Esto ocurre cuando dos o más cárteles pretenden controlar la misma ruta de trasiego de drogas; en torno a este deseo común se desatan violencias incontrolables. Los peores conflictos son aquellos que adquieren connotaciones fraticidas, en los cuales los “hermanos”, los “socios” o los “camaradas” se enfrentan movidos por un deseo de venganza que no se apacigua fácilmente. Pensemos nuevamente en el caso de los cárteles de la droga en México: criminales que son amigos y se habían jurado mutua lealtad pasan rápidamente a ser enemigos y se enfrentan en una guerra punitiva indefinida.⁸ De la misma manera, el crimen organizado procura que las fuerzas del Estado imiten sus conductas delictivas buscando que se corrompan. Por eso he afirmado que la violencia no se asocia solo con los factores de la desigualdad, sino también “con las figuras de la indiferenciación: los hermanos (los perfectamente simétricos); o los gemelos

⁸ Expuse esta idea en Pereyra (2012).

(los perfectamente iguales)” (Esposito, 2005, p. 56). También ocurre que fuerzas aparentemente disímiles se “hermanan” para actuar criminalmente, como pasa cuando los actores del crimen organizado actúan con fuerzas de seguridad para privar de la libertad a las personas migrantes.⁹ El negocio de la violencia (secuestro, trata de personas, extorsión, esclavitud y prostitución) se ha perfeccionado y complejizado en nuestro país en contextos donde impera la corrupción y la impunidad.

En suma: la violencia del otro es un espejo de mi propia violencia, aun si no me reconozco como reproductor de ella. Ya lo anticipé en el apartado anterior: la violencia es interpretada por los violentos como algo que siempre viene “de afuera” ajena a mí, porque mientras yo “me defiende legítimamente” el otro es un violento que actúa sin ninguna razón. No me considero una persona violenta a pesar de haberla interiorizado y de ponerla en práctica. Construir y mantener una cultura de paz y derechos humanos, es una tarea muy compleja porque una vez que la violencia se convierte en una relación mutua o imitativa, esta escala a los extremos y es difícil frenarla o erradicarla. Máxime cuando el sujeto es ciego a la violencia que ejecuta, lo cual impide que reflexione sobre sus actos y reconozca que actúa agresivamente. Contra esta ceguera irreflexiva tenemos que luchar, para militar y hacer que prospere una cultura de paz y derechos humanos. Esto caracteriza el desbalance constitutivo que hay entre la violencia y la paz: mientras la violencia es inmediatamente posible y la menor negligencia puede hacer que escale estrepitosamente destruyendo todo a su paso,¹⁰ la paz no es fácilmente posible y para

⁹ Para un ejemplo, véase Comisión Nacional de los Derechos Humanos (2021c).

¹⁰ Como afirma Girard (2006): “la menor negligencia, el menor olvido puede perturbar de manera perdurable nuestras relaciones. El movimiento en sentido inverso,

lograrla se requieren múltiples acuerdos y mediaciones, una construcción social abnegada y lenta. Parafraseando a Kant, mientras la maldad es “natural”, la paz es “artificial”.

De esta manera, la comprensión de la violencia no se apoya únicamente en la visibilización de los abusos de poder y el sojuzgamiento que un actor superior en recursos materiales y simbólicos realiza sobre otro sujeto inferior. La comprensión de la violencia se sostiene también en el análisis sociopolítico de las indiferenciaciones entre actores en disputa, en la imitación violenta de sus conductas. Hay que mostrar que *la violencia es igualitaria*, esto es, que puede ser imitada por sujetos que tienen la misma capacidad de dañarse (Esposito, 2005, pp. 56-57). Por supuesto, no me refiero a una igualdad fundada en el respeto a los derechos humanos, como la igualdad ante la ley y la igualdad de oportunidades. Hablo de una igualdad asimilable a lo que Girard (2006) entiende como reciprocidad mimética, la rivalidad “maliciosa y belicosa” mutuamente violenta (p. 23). Un victimario imita a otro victimario y si este proceso se mantiene, la violencia se expande hacia diversas áreas de la sociedad. Al combatir la delincuencia organizada, las fuerzas militares o las policías pueden actuar tan arbitraria y cruentamente como lo hacen los grupos criminales.¹¹

La tesis del carácter igualitario de la violencia es útil para pensar la relación que existe entre la violación a los derechos humanos y la violencia contemporánea. Los agentes del Estado que ponen en marcha la fuerza

de la mala a la buena reciprocidad, exige, por el contrario, mucha atención y abnegación. No siempre es posible” (p. 24).

¹¹ En junio de 2023, 16 elementos del Ejército Mexicano fueron procesados por la justicia militar por la supuesta ejecución arbitraria de cinco civiles, presuntos integrantes del crimen organizado, un hecho que ocurrió en mayo del mismo año en Nuevo Laredo (Castillo García, 2023).

legítima para combatir las amenazas al orden social pueden peligrosamente imitar los modos de operación de los actores armados ilegales. Cuando los ejecutores de la violencia legal no respetan los protocolos del uso limitado de la fuerza, esta violencia deja de ser una fuerza defensiva cuyo cometido es frenar la violencia ilegal y se transforma en una violencia destructiva que colabora con la expansión de la inseguridad en el cuerpo social. *En el momento en que la violencia legal y la violencia ilegal se igualan, se abre la puerta a que se normalicen las violaciones a los derechos humanos.* Roberto Esposito (2005) advierte que el sistema legal de la violencia “no es perfecto ni eterno” y puede “bloquearse, o hacerse trizas”: cuando la violencia del Estado se ejerce “más allá de cierto límite” se transforma en “una fuerza autodestructiva directamente proporcional a la violencia” que pretende frenar (p. 63). Un enfoque reflexivo y crítico de la violencia nos permite advertir que *toda violencia, incluida la fuerza legal, puede no ser racionalmente controlada y excederse.* Por ello, en los complejos tiempos actuales Butler (2022) afirma que las distinciones dadas por sentadas entre violencia legal e ilegal, justificada e injustificada, poder coactivo del Estado que preserva la ley y poder legal que destruye la ley, pueden colapsar (p. 20). El enfoque reflexivo de la violencia instala una duda razonable y nos llama a estar atentos y monitorear públicamente el ejercicio de la violencia estatal. De tal manera que una violencia que comenzó siendo legal puede convertirse en ilegal con la extensión de su radio de acción y con el paso del tiempo; de proteger el derecho humano a la seguridad puede volverse una amenaza contra él. Esto implica criticar la definición tradicional de la violencia, que establece que esta es solo “un medio para lograr otro objetivo”, y preguntarse si “es posible que la violencia se limite a ser un mero instrumento o medio para

derrotar la violencia —sus estructuras, sus regímenes— y no se vuelva un fin en sí misma” (Butler, 2022, p. 21). En suma, la pensadora norteamericana advierte que la violencia monopólica del Estado puede usarse con fines distintos a los que se establecieron inicialmente o exceder la voluntad rectora de quien la rige.

La vigencia de la paz y los derechos humanos no son incompatibles con que el Estado conserve la prerrogativa del uso legítimo de la fuerza, pues de ello depende el mantenimiento del orden social y la autoridad legal del Estado. Como afirma Girard (2006): “Hay que admitir que, para evitar la violencia, no podemos prescindir de una determinada violencia. Estamos pues obligados a pensar en términos de la menor violencia posible” (p. 102). Ahora bien, no se trata solo de usar la menor violencia posible; lo más importante para construir una cultura de paz y derechos humanos es que la fuerza del Estado no debe ser ni la primera ni la única opción para resolver los conflictos sociales, de la misma manera que los representantes de la institución estatal tienen que reflexionar acerca del hecho de que los llamados “excesos” en el uso de la fuerza suelen formar parte de una cultura de la violencia institucional que se mantiene en el tiempo. La cuestión no es tanto que la fuerza autorizada del Estado sea primero “buena” y luego se convierta en “mala” como resultado de la imitación de conductas destructivas o anómicas; lo que hay que advertir es que la imitación violenta, que termina tarde o temprano escalando a los extremos, configura identidades violentas duraderas y crea malos hábitos en las fuerzas de seguridad que se mantienen como parte de una cultura de la violencia institucional.

Lo cierto es que, cuando el Estado violenta a un grupo que atenta contra la seguridad, es difícil violentar solo a

ese grupo, como si fuera un ente aislado de la sociedad; generalmente se violentan también sus relaciones y el entorno social en el que operan. Entonces, los agentes del Estado tienen que extremar los cuidados porque la violencia puede traer consigo un “efecto dominó” que luego no podrán detener. Las Fuerzas Armadas y las corporaciones policiales que combaten al crimen organizado tienen que abstenerse de violentar el tejido social de la comunidad; las personas que habitan en ella tienen que seguir actuando libremente, mantener sus proyectos de vida, gozar de un trabajo, poder reunirse, emprender económicamente, votar y ser votadas, por nombrar solo algunas de las prácticas sociales que mantienen cohesionada a una sociedad. Así, la violencia estatal no tiene que contribuir a mantener un clima generalizado de violencia, razón por la cual tiene que ejercerse en combinación con políticas incluyentes que refuercen el tejido social a fin de generar lo que Girard (2005) llama una “atmósfera general de no-violencia y apaciguamiento” (p. 28).

La violencia controlada y justificada puede convocar a la violencia descontrolada e ilegítima. Por ejemplo, el empleo mesurado de la violencia como medio justificable para alcanzar un objetivo legítimo (el ataque de las fuerzas del Estado para desarticular a un cártel que tiene aterrorizada a una población) puede generar voluntaria o involuntariamente el escenario para que irrumpen violaciones a los derechos humanos (la violación de las mujeres de la comunidad por parte de los cuerpos armados).¹² De tal manera que la violencia criminal se puede camuflar en el contexto en que se ejerce la violencia legítima. Esto se debe, como ya lo expuse, a que las violencias

¹² Sobre este fenómeno, véase Segato (2016, pp. 137-138).

son crípticas y opacas y a que, por muy distintas que sean, las violencias se invocan mutuamente y se entrelazan. De ahí la necesidad de impulsar un enfoque reflexivo de las violencias que sea capaz de detectarlas, diferenciarlas y clasificarlas, pero que también observe sus imbricaciones, porque la construcción de la paz requiere dejar de asumir que la fuerza del Estado, por el solo hecho de pertenecer al Estado, es *a priori* legítima, no falla ni se excede. Si el ejercicio de la violencia legítima del Estado no responde a una política general de no-violencia y de respeto irrestricto de los derechos humanos, si la fuerza pública contribuye a producir una atmósfera tóxica, las funciones sociales más elementales se vendrán abajo.

Los comentarios que se vierten en las redes sociales y las opiniones de los periodistas de los medios de comunicación concentrados, suelen afirmar que las instituciones estatales de defensa de los derechos humanos obstaculizan con sus recomendaciones el actuar de las fuerzas del Estado para combatir al crimen organizado, o que solo se dedican a “defender a los criminales”, quienes, a la vez, tienen “más derechos” que los militares y los policías. Reacciones conservadoras de este tipo tienen que ser rebatidas en el espacio público, subrayando una y otra vez que el uso excesivo de la fuerza del Estado, además de violar derechos humanos, puede hacer que la violencia se propague, en vez de frenarla. El peligro de normalizar la violencia institucional es que los militares y los policías terminen convirtiéndose en lo mismo que combaten, esto es, sujetos que actúan sin apego a la ley avasallando la dignidad humana.

A continuación, presento un cuadro que resume las principales ideas de la perspectiva reflexiva y multidisciplinaria que orienta el análisis de las violaciones a los derechos humanos en contextos sociales de violencias entrelazadas.

LA VIOLACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS Y SU RELACIÓN CON LAS VIOLENCIAS: ENFOQUE REFLEXIVO Y MULTIDISCIPLINARIO		
Análisis jurídico	Estudio sociopolítico	Perspectiva de centralidad de las víctimas
¿Qué derechos humanos han sido violados en el contexto violento x? ¿Cuál es el fundamento normativo de la violación de los derechos humanos en el contexto social x? ¿Qué convenios y tratados internacionales, normas constitucionales o leyes no han sido respetados?	¿Qué violencias (directas, estructurales o culturales) condicionan la violación de los derechos humanos en el contexto social x?	¿Qué metodología se emplea para escuchar a las víctimas de violaciones a los derechos humanos en el contexto violento? ¿Se emplea una metodología de atención a víctimas en el contexto x que evite tanto la violencia burocrática como la sobreimplicación afectiva?
¿Cómo se vinculan los derechos humanos que han sido violados en el contexto violento x?	¿Cómo se entretajan las violencias (directas, estructurales y culturales; legales e ilegales; públicas y privadas) para producir individuos o grupos sociales precarizados?	¿Qué metodología se emplea para entender las experiencias violentas de las víctimas y reconocer sus derechos humanos?

LA VIOLACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS Y SU RELACIÓN CON LAS VIOLENCIAS: ENFOQUE REFLEXIVO Y MULTIDISCIPLINARIO		
Análisis jurídico	Estudio sociopolítico	Perspectiva de centralidad de las víctimas
¿Qué obstaculiza: a) el ejercicio de las libertades básicas; b) la igualdad de oportunidades; c) la distribución equitativa de los ingresos y de la riqueza; d) la atención sanitaria básica, pública y gratuita; y e) la circulación de la información pública sobre asuntos de interés ciudadano?	¿Qué estructuras de desigualdad o dominación crean una atmósfera de violencia que es propicia para las violaciones a los derechos humanos en el contexto x?	¿Cómo perjudican a las víctimas las estructuras de desigualdad y/o dominación?
¿Qué alianzas establecen las personas servidoras públicas con actores privados poderosos (crimen organizado, empresas extractivas, etcétera) en el contexto violento x para producir violaciones a los derechos humanos?	¿Cómo se relacionan las violencias (legales e ilegales) en el contexto x en el que se producen violaciones a los derechos humanos? ¿Se superponen las violencias legales e ilegales en el contexto social x?	¿Cómo perjudican a las víctimas la superposición de las violencias (legales e ilegales) en el contexto social x?

Fuente: Elaboración propia.

II. La paz contemporánea

1. ¿Qué es la cultura de paz y derechos humanos?

En su expresión clásica-moderna, la paz no significaba la realización efectiva de la justicia, la igualdad y la dignidad humana, sino que estaba fundada “sobre el poder” (Alliez y Negri, 2022, p. 11) o, mejor dicho, sobre “un precario equilibrio de fuerzas” (Rawls, 2001, p. 57). Por siglos la paz estuvo regida por el principio de la *pax romana* según el cual para que haya paz es necesario prepararse constantemente para la guerra. La paz era entendida como ausencia de guerra, pero, al mismo tiempo, la violencia bélica era constantemente invocada para dirimir los conflictos; se hacía la guerra para lograr la paz y, por ello, esta última terminaba siendo una ratificación de la guerra. Los tiempos actuales pueden ser entendidos como el retorno del antiquísimo escenario de una paz armada, pero con una capacidad tecnológica destructiva mucho mayor.

Frente a la realidad contemporánea de una paz que es indistinguible de la guerra, los defensores del paradigma de los derechos humanos insisten en destrabar este nudo proponiendo la idea de una *paz democrática*. Para John Rawls (2001), la paz democrática no es el resultado de un equilibrio de las relaciones de poder sino una “utopía realista”: una utopía, porque ofrece “una réplica al realismo político como teoría de la política”, la cual consiste en no subsumir

la política a las relaciones de fuerzas; pero realista, porque se trata de una paz que no es “quijotesca” ni sentimentalista, sino que está anclada a la realidad política e institucional de las democracias que respetan y promueven los principios de justicia, igualdad y libertad (p. 57). Esto supone “pensar la paz desde la paz” (Muñoz y Molina Rueda, 2010, p. 47.), “pensar la paz desde la paz misma” (Hernández Arteaga *et al.*, 2017, p. 152), no la paz desde la guerra sino la paz como un medio y un fin en sí misma.

El paradigma de los derechos humanos entiende a la paz como un derecho de tercera y cuarta generación que, junto con el derecho al desarrollo en armonía con el medio ambiente, trasciende la “concepción restringida y positiva” de los derechos humanos (Jelin, 2020). El derecho a la paz es un derecho de los pueblos que implica “salir del paradigma individualista” y requiere acciones “en espacios diferentes al del Estado-nación” (p. 333). Aunque “[l]a cultura de paz tiene como centro a la persona” (Cornelio Landero, 2019, p. 9), la paz no queda restringida a la cultura legalista cuyo concepto clave es el individuo jurídicamente abstracto. La cultura de paz tiene una dimensión popular y colectiva que los enfoques liberales suelen omitir: es el pueblo el sujeto de derecho de la paz. La no violencia —subraya Butler (2022)— no es “una cuestión de moral individual”, sino que se fundamenta en “una filosofía social de vínculos vivos y persistentes” (p. 23). Son los vínculos sociales los que son afectados por la violencia; son esos vínculos, por lo tanto, los que recomponen la cultura de paz. En este sentido, la última imagen de la joven Debanhi Escobar en la que aparece sola en la carretera Monterrey-Nuevo Laredo, es la imagen paradigmática de la violencia entendida como carencia de lazos sociales de cuidado, cooperación y seguridad humana. La imagen de Debanhi pone también en escena el hecho de que miles de mujeres en

México no tienen el derecho a circular solas en lugares públicos porque pueden ser brutalmente asesinadas. Sumar a más personas en redes de interdependencia, cuidado y bienestar social, es fundamental para no estar marginado o excluido de la sociedad, al acecho de violencias de todo tipo.

Dicho lo anterior, la cultura de paz pone en el centro a las personas y sus vínculos sociales, a un Estado social de derecho presente en vez de un Estado neoliberal mínimo y ausente, y, por supuesto, al pueblo. No hay que olvidar que el pueblo, además de ser “la gran mayoría”, es también “la masa de los dominados” (Lefort, 2010, p. 568), son las clases subalternas que padecen con regularidad las injusticias, las violencias y las violaciones a los derechos humanos. El derecho a la paz es el derecho colectivo de los pueblos a vivir en un mundo social justo.

Se afirma que “una paz individual contribuye a la paz social”, pues la construcción de la paz democrática no es una responsabilidad exclusiva de las instituciones estatales, sino que atañe a todas las personas, de tal manera que: “si cambio yo, reflejo para que cambien los otros” (Cornelio Landero, 2019, p. 22). Lo cierto es que el paso del plano individual al social no es simple ni automático. Los cambios que mejoran la situación de los derechos humanos no son individuales, sino colectivos. Yo puedo cambiar positivamente cuando inciden en mí hábitos sociales igualitarios, feministas y ecologistas, todos ellos asociados con el respeto a la dignidad humana, y esto se debe a que somos seres sociales e interdependientes. Tenemos que aceptar que los cambios en las conductas individuales son propiciados por símbolos democráticos universales y acciones sociales que tienen una amplia repercusión. Demos un ejemplo: la sociedad argentina cambió a partir de 1983 porque se estableció un nuevo contrato social que implicaba renunciar

a usar la violencia como una herramienta de la contienda política. Los sujetos que participaban en la esfera pública aceptaron que la paz social no debía estar basada en el miedo —en el terrorismo de Estado más precisamente—, sino en el respeto a los derechos humanos. Los organismos de derechos humanos —en especial, las Madres y las Abuelas de Plaza de Mayo— jugaron un rol fundamental en la producción de símbolos democráticos con los que se identificó la ciudadanía que rechazaba la violencia. Para dar otro ejemplo, en la actualidad la aceptación mayoritaria de la idea según la cual la violencia contra las mujeres no es un asunto privado sino un problema público, será posible “si, y solamente si un movimiento de las placas tectónicas que sustentan la imaginación colectiva tiene lugar” (Segato, 2016, p. 144). El “movimiento de las placas tectónicas” es un cambio profundo del imaginario social machista que tiene que impactar en la mirada colectiva y en las instituciones de la justicia. Un cambio de este tipo —de gran alcance— es el que debe acompañar la construcción y consolidación de una *cultura de paz y derechos humanos*.

La noción de cultura de paz comenzó a circular al final de la Guerra Fría como una respuesta a la proliferación mundial de conflictos armados de difícil gestión, a la “globalización neoliberal cada vez más injusta y depredadora”, y a la existencia de fenómenos como la intolerancia religiosa, la polarización ideológica, el racismo, la falta de respeto hacia la diversidad cultural y las violaciones a los derechos humanos (Pérez Viramontes, 2018, p. 24; El Colegio de Guanajuato para el Desarrollo, s/f, p. 6). Una de las máximas principales de los enfoques de paz democrática es que en lugar “de apelar a la fuerza y a la violencia cuando hay conflictos, sería necesario recurrir al diálogo o a la comprensión de las situaciones, es decir, apelar a la escucha

o a la resolución pacífica con beneficios para todos” (García González, 2014, p. 110).

El año 1999 fue clave para la propagación mundial del concepto de cultura de paz. En ese momento la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó la *Declaración y Programa de Acción sobre una Cultura de Paz*.¹³ Este documento pertenece a una década —los años 90— en la que prevalecieron en la agenda internacional la paz y el desarrollo sustentable por encima de la seguridad y el estado de excepción, pero a partir de los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos estos dos últimos temas pasaron a dominar la escena global. La mencionada Declaración establece que la educación es el medio idóneo para promover la cultura de paz, a la que se define como el conjunto de valores, actitudes, prácticas y tradiciones basados en la protección de los derechos humanos; la gestión, resolución y transformación pacífica de los conflictos; el respeto a la soberanía, la integridad territorial y la no intervención en los asuntos internos; el compromiso con el desarrollo sustentable, la protección del medio ambiente de las generaciones actuales y de las futuras; la igualdad entre los hombres y las mujeres; y el

¹³ Luego, la Asamblea General de las Naciones Unidas declaró al año 2000 como el Año Internacional de la Cultura de la Paz y al periodo 2001-2010 como el Decenio Internacional de una Cultura de Paz y no Violencia para los Niños del Mundo. En 2001, este organismo declaró al día 21 de septiembre como el Día Internacional de la Paz (Cornelio Landero, 2019, p. 10). Algunos instrumentos internacionales se refirieron antes de 1999 —de manera explícita o implícita— al derecho humano a la paz, como la Carta de las Naciones Unidas, la Constitución de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura y la Declaración Universal de Derechos Humanos. La importancia de estos instrumentos radica en que exhortan a un cambio de mentalidad de la humanidad: si en la mente de los seres humanos se origina la guerra, en consecuencia, en su misma mente debe surgir la paz. Ahora bien, “el derecho humano a la paz solo tiene carácter obligatorio en la medida que los diferentes países, a través de la aprobación de sus parlamentos, incorporen este derecho en sus sistemas jurídicos” (Pérez Viramontes, 2018, p. 36).

fomento de la libertad de opinión, la libre circulación de la información y la educación para todos (Asamblea General de las Naciones Unidas, 1999, pp. 2-3). En definitiva, la agenda de la paz es “muy limitada si no se [atienden] a la vez los problemas de desarrollo” (Izquierdo Muciño, 2007, p. 166).

Como puede observarse, la paz está ligada a otros derechos, como el derecho al desarrollo, a la libertad de opinión, a la educación y a la autodeterminación de los pueblos, de tal manera que no se basta a sí misma, no se obtiene “sola”, sino que necesariamente se articula con otros derechos e instancias democráticas como la agenda feminista y ecológica.

En América Latina la cultura de paz fue impulsada por la lucha por la Memoria, la Verdad y la Justicia que llevaron a cabo los colectivos de derechos humanos durante los años 70, 80 y 90; en muchos de ellos, esta lucha aún continúa librándose. Solemos omitir que este acontecimiento fundamental de la historia de los pueblos de la región impulsó la cultura de paz y derechos humanos tanto como lo hicieron los organismos internacionales. La historia latinoamericana, atravesada por décadas de ejercicio de la violencia política de Estado, muestra que la paz y la unidad nacional no se pueden cimentar en el olvido sino en la memoria, y ello se debe a que el olvido es incapaz de generar solidaridad social y de promover los compromisos ciudadanos que se requieren para fortalecer el cuerpo cívico. La cultura de paz y derechos humanos mantiene cohesionada a una sociedad; cohesionada significa que no está destruida en tanto cuerpo cívico-social, pero esto no quiere decir libre de conflictos democráticos porque estos mantienen activa la vida pública de un país.

Así como hay una *violencia directa* existe una *paz directa*, ejemplificada en el diálogo respetuoso. De la misma forma, si hay una *violencia estructural* es porque se distingue de una *paz estructural*, que se consigue a través de reformas que

promueven la igualdad entre los hombres y las mujeres, y de políticas de justicia redistributiva que benefician a los sectores menos favorecidos de la sociedad. Y, como puede inferirse, lo opuesto de la *violencia cultural* es la *cultura de paz*, que se logra cuando se educa a los niños, las niñas y los jóvenes, y se capacita a las personas servidoras públicas en la perspectiva de los derechos humanos para erradicar prácticas autoritarias y fomentar principios éticos como la responsabilidad y la justicia.

Existe, por otro lado, la *paz negativa* —que se define como la ausencia de conflicto armado y de violencia directa—, que se diferencia de la *paz positiva* —concebida como el conjunto de acciones políticas y culturales que permiten que los seres humanos desarrollen sus potencialidades, que mejore la justicia social y la igualdad, que se promueva la participación y el desarrollo sustentable, y se implementen mecanismos alternativos de resolución de los conflictos— (Fisas, 2010; Gasparello, 2016; Hernández Arteaga *et al.*, 2017; El Colegio de Guanajuato para el Desarrollo, s/f). La paz es una idea progresiva, como lo son los derechos humanos, que va de lo negativo (evitación del conflicto) a lo positivo (cambios estructurales y culturales que permiten que la sociedad sea más justa e igualitaria). Su rango es muy amplio: incluye procesos como la mediación y la conciliación que requieren que los sujetos asuman una posición neutral, pero también conductas que emanan de sentimientos como la confianza en el otro, la amabilidad y el altruismo. En suma, la paz abarca aspectos de la vida activa y de la vida del espíritu.

El suelo histórico en el que surgió la idea de la cultura de paz está marcado por la pérdida de confianza en el Estado como institución rectora de la sociedad. Esta noción cobró fuerza en el marco del ascenso del neoliberalismo y de la proliferación de violencias de distinto tipo y origen. Suele formar parte de los discursos de las organizaciones de la sociedad civil y de

los académicos que desconfían del Estado, que es percibido como la institución que justifica las violencias estructurales y simbólicas. Por ejemplo, Fisas (1998) opone al proceso de civilización realizado por el Estado que legitimó “estructuras profundamente violentas” —como la guerra, la represión de la protesta social y las desigualdades entre hombres y mujeres— el “fortalecimiento de la sociedad civil” y del “tejido social responsable”; esto implica pasar de una sociedad que tiene como centro al Estado, “único garante de la seguridad en un mundo peligroso”, a una sociedad civil nacional y global liberada de la “cultura bélica” estatal (p. 1). Otros autores sostienen que:

Construir paz en un territorio [...] con impunidad y violencia requiere priorizar las iniciativas desde la sociedad civil [...] La cultura de paz y solidaridad se construye desde la escuela, que se debe convertir en espacio con diversidad de canales de participación y comunicación flexibles para formar ciudadanía responsable y democrática, contribuyendo a consolidar una cultura de la paz, que implica justicia y solidaridad. La participación de la sociedad civil es el fundamento de la construcción de cultura de paz, constituyéndose en garantía de transparencia del proceso (Hernández Arteaga *et al.*, 2017, pp. 158, 162).

Las posturas prosociedad civil que proliferan en el campo de los estudios de paz pueden ser contradictorias, pues al mismo tiempo que sostienen ideas como las ya expuestas, afirman que la escuela pública, financiada por el Estado, es una institución clave en el fomento de la cultura de paz. Ciertamente, tenemos que desconfiar de las políticas estatales de seguridad que asumen un enfoque *securitista*, pero esto no implica que el Estado esté constitutivamente desvinculado de la paz, o que sea una institución exclusivamente

comprometida con el desarrollo de la cultura belicista. El Estado argentino fue un activo promotor de la paz y de la justicia cuando permitió que se desarrollara el Juicio a las Juntas Militares en 1985; pensemos también en el Estado sudafricano que propulsó la creación de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación en el contexto post *apartheid*. Pensemos en la función que cumple la Comisión Nacional de los Derechos Humanos: es el Estado confrontando al mismo Estado para que prevenga y repare las violaciones a los derechos humanos en las que incurre. Lo cierto es que el Estado no es la institución rectora de la paz, es una institución más entre otras que tiene que articularse con agrupaciones de la sociedad civil nacional e internacional para fortalecer los procesos culturales de paz. “Todo mundo, incluidas las instituciones del Estado, deben constituirse como constructores de paz, desde sus propias maneras de pensar y organizarse” (Pérez Viramontes, 2018, p. 30).

La idea anterior nos lleva a afirmar que la cultura de paz tiene un sujeto político específico: el sujeto “todas y todos”, que no alude a una totalidad cerrada sino a un nosotros amplio, igualitario y plural que coopera y dialoga, en el que sus integrantes se reconocen mutuamente como semejantes. “En efecto, la paz solo puede fundarse en la idea de que las relaciones entre los hombres son relaciones entre semejantes” (Lefort, 2007, p. 347). Kant fue el primer filósofo de la modernidad en sostener que la paz no solo se alcanza cuando los líderes políticos le ponen fin a la guerra, y la concibió como un proceso cultural que reposa en el deseo de vivir juntos y de estar interconectados. “Kant [...] identifica precisamente un derecho universal [a la paz] inscrito en lo que podría llamarse el desarrollo de una sociabilidad a escala universal” (Lefort, 2007, p.342). La paz es un asunto de todas y todos porque depende de

que se cultive la asociación y cooperación entre las personas, y de fomentar el debate público amplio y plural. Una minoría elitista no podría entonces erigirse como la constructora de la paz, desvinculada de las opiniones mayoritarias y de los sujetos populares.

“Todo mundo” —desde “los grandes actores políticos, económicos y sociales” hasta “los más sencillos individuos y colectivos” (Pérez Viramontes, 2018, pp. 26, 30)— tiene que comprometerse cotidianamente con el respeto de la dignidad de las personas. La idea según la cual toda persona es responsable de construir y mantener la paz, es ampliamente compartida en el campo de estudios de la cultura de paz y derechos humanos (Arango Durling, 2007, p. 111; Hernández Arteaga *et al.*, 2017, p. 163; Cornelio Landero, 2019, p. 10; García González, 2014, p. 107; El Colegio de Guanajuato para el Desarrollo, s/f, p. 15). Personas de distintas edades, clases sociales, razas y géneros, y de diferentes profesiones: intelectuales, artistas, educadores, abogados, periodistas, trabajadores sociales y sanitarios, políticos y líderes religiosos, todas ellas se benefician de superar la violencia, resolver creativamente los conflictos y reparar con justicia las violaciones a los derechos humanos. Si la construcción de la paz social es un movimiento amplio, popular, diverso y transformador de la realidad cuyo objetivo es que haya más justicia, desarrollo social e igualdad, en consecuencia, tiene razón Antonio Gramsci (1984) cuando afirmó que: “todo movimiento histórico innovador está maduro solamente en cuanto que participan en él no solo los viejos, sino los jóvenes y los de edad madura y las mujeres, de manera que incluso tiene un reflejo en la infancia” (p. 187). La sociedad alcanza la madurez civil cuando amplios sectores participan en la vida pública de la nación,

y cuando las masas están económicamente integradas y gozan de los beneficios sociales. La lección gramsciana es que la unidad nacional, la madurez cívica de una sociedad y la construcción de un proyecto de nación incluyente, no se logra con un reducido número de expertos sino sumando a las capas populares, es decir, las mujeres, los niños, los jóvenes, las personas adultas y las ancianas. La paz se construye en distintos frentes: desde lo macrosocial a lo microsocial, desde lo familiar a lo escolar, desde lo estatal a la sociedad civil, e intervienen en ello actores públicos y privados. Por ello, hay que tener en cuenta la siguiente exhortación: “[es] urgente que, desde las familias, desde los centros educativos, que desde nuestras aulas, y que desde las instituciones sociales y políticas del país se activen modelos de convivencia para conseguir una sociedad más justa y [...] más feliz” (El Colegio de Guanajuato para el Desarrollo, s/f, p. 4). La idea de que la paz la construyen todos y todas tiene que impregnar especialmente en las escuelas que padecen diferentes tipos de violencia. Si las escuelas de México quieren disminuir la violencia escolar, de género y criminal, sin olvidar el autoritarismo del personal directivo y administrativo, además de que el Estado implemente políticas públicas preventivas de carácter transversal, es necesario “involucrar a todos y cada uno de sus miembros en el rol de garantes de una convivencia pacífica” (Del Tronco Paganelli y Madrigal Ramírez, 2016, p. 40).

La idea de cultura de paz se afianzó cuando se erosionaron los discursos revolucionarios de la izquierda tradicional en los años 90 y dos mil; el sujeto pacífico “todos y todas” sustituyó al proletariado como clase universal de la historia. En consecuencia, la paz no es la tarea de una vanguardia iluminada sino un compromiso de la sociedad entera. El discurso de la paz pivotea entre la *politización* (la resistencia

pacífica contra la violencia de colectivos organizados, la articulación de diferentes actores en favor de un proyecto de nación incluyente que realice la paz social y los derechos humanos) y la *despolitización* (el peligro de que el compromiso con la paz sea de “todos y todas” es que termine siendo responsabilidad de nadie). Algunos enfoques de cultura de paz son más morales que políticos y presuponen la existencia de un ser humano bueno por naturaleza. Un ejemplo de una perspectiva de este tipo es la que considera que:

El amor es un atributo de la persona humana e inseparable de su naturaleza [...] es relevante la preeminencia que la doctrina teológica le otorga al ubicarlo en la cúspide de todos los actos humanos positivos como frutos del espíritu y en el sentimiento por excelencia del cual emanan las acciones que nos califican como seres benignos, solidarios y pacificadores (Cornelio Landero, 2019, p. 17).

Hay un sujeto pacifista que tiende a la despolitización, y que se apoya en las buenas intenciones religiosas y burguesas. En los años 50 del siglo pasado, Ernst Bloch (2006) afirmó que el “pacifismo burgués” es un movimiento:

lleno de buenas intenciones e impreciso, insuficiente y compuesto de equívocos sobre sí mismo [...] Solo un idealismo sentimental, chapucero, bellaco, puede, por eso, cultivar la planta de la paz en las alturas dominantes de la burguesía (p. 495).

Pero también el sujeto de la paz puede estar altamente politizado, y esto sucede cuando los colectivos organizados de derechos humanos trazan una frontera política polémica con “los violentos”. Como ejemplo de ello encontramos la voz de los organismos de derechos humanos argentinos que les gritaban *¡genocidas!* a los dictadores que exterminaron en los años 70 y 80 a los grupos políticos disidentes. Otro

ejemplo es el movimiento feminista *Ni una menos* que busca visibilizar que “con feminicidios no hay paz”. El sujeto pacifista politizado hace un uso contencioso del discurso de los derechos humanos, visibiliza las violencias existentes, recurre estratégicamente a los regímenes legales para avanzar en las luchas por la justicia, resiste en el espacio público y teje redes de solidaridad con las víctimas. Las personas comprometidas con la paz se oponen de manera no violenta a los violentos, que puede ser el Estado, pero también los hombres machistas en sus hogares, los criminales de las redes delictivas transnacionales, los empresarios extractivistas que depredan el medio ambiente y los educadores autoritarios.

De esta manera, la sociedad que busca la paz no es aquella que elimina ingenuamente las divisiones entre los amigos que defienden los derechos humanos y los adversarios que atentan contra ellos. Esta división política forma parte de las contiendas legítimas de una sociedad democrática, y no debe confundirse con las situaciones de polarización social en las que el otro es etiquetado como un enemigo criminalizado. En la sociedad democrática los violentos no son excluidos, sino que están incluidos en los procedimientos formales del Estado de derecho para que sean investigados y eventualmente juzgados por sus actos delictivos, respetando en todo momento el debido proceso. Es una sociedad que litiga estratégicamente para llevar a los violadores de los derechos humanos al banquillo de los acusados, y con ello busca recomponer las fracturas del tejido social que producen las injusticias.

La violencia ¿garantiza la supervivencia humana o atenta contra ella? ¿Puede la violencia frenar a la violencia? Una de las máximas del pacifismo es que: “la paz debe ser preocupación de todos, porque ella es cuestión de vida o muerte” (Hernández Arteaga *et al.*, 2017, p. 163). El discurso de la cultura de paz plantea encrucijadas decisivas: solo la paz

garantiza la vida y, si hay violencia, la sociedad no podrá sobrevivir. Hoy la violencia atenta contra la supervivencia de grupos poblacionales, por lo que, en este marco, es necesario que se dé “forzosamente la renuncia a las escaladas violentas [...] como la condición *sine qua non* de la supervivencia” (Girard, 2006, p. 34). Es una cuestión de supervivencia básica, pero, al mismo tiempo, la cultura de paz no se reduce a garantizar la supervivencia de las personas porque la paz positiva crea las condiciones sociales, políticas y económicas para que se desarrolle una forma social de vida igualitaria y justa, en la que se garantice el respeto, la justicia social, la solidaridad y el entendimiento mutuo. “La paz nos permite sobrevivir, reconocernos como congéneres y establecer vínculos de afecto, apoyo mutuo y ser cooperativos entre nosotros” (Muñoz y Molina Rueda, 2010, p. 50). Hay que buscar otros medios distintos a los violentos que logren “potenciar la vida” (García González, 2014, p. 110).

Algunas posturas sostienen que, en dosis medidas y controladas, la fuerza legítima del Estado puede combatir eficazmente a la violencia anómica. Para otras posiciones, toda violencia —incluida la estatal— tenderá a salirse de cauce y será imposible controlarla racionalmente en todas las etapas de su ejecución. En cualquier caso, solo el respeto a los derechos humanos y a los principios de justicia social, pueden mantener estable a una sociedad democrática. La violencia no asegura la supervivencia humana porque destruye los lazos de interdependencia recíproca: sobrevivimos gracias a los vínculos de solidaridad y de cooperación que establecemos con otros seres humanos. Relaciones solidarias que se formalizan como derechos exigibles cuando el Estado asume el rol de garante de la justicia social, al servicio del pueblo.

Si no hay justicia, si prima la cultura de la violencia por sobre la cultura de paz, si las víctimas no obtienen sus justas reparaciones, surge la pregunta de si es posible, en este escenario desolador, construir una cultura de paz. La respuesta a ello es un franco rechazo al nihilismo que establece que la batalla cultural está perdida de antemano porque la cultura de la violencia se impone en las sociedades *apocalípticas* contemporáneas a la cultura de paz. Gracias a que emprendemos batallas culturales, la cultura de paz y derechos humanos le va “ganando” espacios a la cultura de la violencia. En el marco de esa lucha hay que advertir que el odio y las respuestas violentas de los sectores antiderechos, se pueden radicalizar en la medida en que se consolidan las conquistas de derechos humanos ganadas pacíficamente. Afirma Butler (2020):

los mismos países latinoamericanos que han ido avanzando hacia la igualdad de derechos, hacia una mayor diversidad, y mayores libertades legales para las personas LGBTTTIQA+ son el objetivo de la violencia reaccionaria [...] son [...] el blanco de odio de aquellos que temen sus progresos (pp. 46-47).

El odio de los sectores conservadores recalcitrantes y ultraderechistas es un odio a los colectivos LGBTTTIQA+ y a los derechos humanos, en suma, es un odio a la organización política de las luchas no violentas. Los sectores reaccionarios expresan rabiosamente sus antipatías contra del pueblo organizado —sea el colectivo que sea— que tiene derecho a vivir en paz. Estos sectores también odian a las instituciones igualitarias del Estado que hacen realidad las demandas populares por la ampliación de los derechos humanos. De esta manera, la cultura de paz y de derechos humanos es efectiva cuando puede neutralizar el odio. Esto se logra con actos no violentos significativos que pueden ser imitados por otras personas y que construyen, a partir de allí, el camino hacia la paz; es lo que hizo Nelson Mandela cuando se acercó

a los *bóeres* para dialogar con ellos, es lo que hicieron las Madres de Plaza de Mayo cuando reprimieron el odio hacia los militares para demandar justicia legal. He afirmado que la violencia construye órdenes sociales desiguales e injustos, pero también he subrayado que la violencia es una forma de desinstitucionalización y desimbolización, de destrucción del tejido social responsable, institucional y discursivo, porque los actos y las palabras no violentas les dan sentido a las relaciones sociales. Es importante que los derechos humanos y la paz adquieran un estatus simbólico e institucional potente a través de actos, gestos, símbolos y relatos que construyen otro mundo posible paralelo al mundo de la violencia, para irlo suprimiendo paulatinamente. Frente al avance de la cultura de los derechos humanos, se activan resentimientos que polarizan a la sociedad. Si el odio no se acaba, si la violencia no se interrumpe: ¿esto implica que las defensoras y los defensores de derechos humanos tienen que quedarse de brazos cruzados? Todo lo contrario: hay que asumir que se deberá resistir con tenacidad, paciencia, coraje y determinación los embates de quienes contribuyen a mantener una cultura antiderechos. Habrá que resistir pacíficamente las agresiones que ponen trabas a la construcción y el mantenimiento de una cultura de paz y derechos humanos.

Los derechos humanos y la paz, además de ser objeto de políticas públicas, tienen un estatus simbólico: son símbolos que nuclea creencias, deseos y prácticas igualitarias que acompañan la construcción de un mundo más justo. Claude Lefort (2011) afirmó que en las sociedades democráticas la ley tiene la “función simbólica” de ubicarse por encima de las partes en conflicto; esta función pone en evidencia que en una democracia no solo hay “inocentes y culpables” (violentos y violentados, víctimas y victimarios) sino que, además, “hay terceros, es decir, garantes de la

justicia, jueces, que se hacen representantes de la ley, y que tornan sensible el punto de referencia de una dimensión trascendente en el interior mismo de la sociedad” (pp. 82-83). La idea de un tercero imparcial es fundamental para consolidar una cultura de la no-violencia, ya que “los hombres solo son capaces de reconciliarse a través de un tercero” (Girard, 2005, p. 269). Roberto Esposito (2005) comenta que el “tercer actor —el juez, el tribunal, el Estado—” tiene la potestad de ubicarse “en un espacio asimétrico respecto de la posición de quien recibe la pena y, por ende, fuera del alcance de quienes quisieran vengarlo” (p. 61). La violencia se nutre de la desigualdad, la venganza y la impunidad, mientras que la democracia se fundamenta en la igualdad, la justicia y la equidad. Esto quiere decir que las personas violentas y poderosas se oponen a que haya instituciones democráticas que estén simbólicamente por encima de las partes en conflicto y a que la ley se separe de los poderes fácticos. El tercer actor tiene la función de resolver los conflictos y de repararlos con justicia. No hay que pensar únicamente en la figura clásica del juez, sino también en los mediadores: cuando los tribunales civiles y penales están congestionados se puede recurrir, para resolver determinadas controversias, a mecanismos alternativos de resolución participativa de los conflictos.¹⁴ Estos mecanismos favorecen la convivencia, recomponen los lazos sociales rotos por la violencia, restablecen los vínculos entre las partes enfrentadas y permiten que los sujetos se empoderen para resolver sus propios problemas (Tapias Saldaña, 2017, p. 14). La función simbólica que encarna el tercero imparcial (juez o mediador) le permite a la sociedad trascender lo dado —la violencia, la agresión

¹⁴ México cuenta con la Ley Nacional de Mecanismos Alternativos de Solución de Controversias en Materia Penal, que fue publicada en el Diario Oficial de la Federación el 29 de diciembre de 2014.

y la injusticia— que los representantes del *statu quo* naturalizan como si fuera algo inmodificable. De este modo, la violencia no es un destino trágico que no se puede torcer y, para que esta idea no se instale, es necesario potenciar la cultura no violenta de la legalidad, la participación y la resolución de conflictos mediante mecanismos alternativos. El derecho tiene que “considerar los actos humanos en sus matices y variabilidad contextual” (Segato, 2016, p. 136), por lo que la cultura no violenta de la legalidad no se restringe al derecho positivista clásico, sino que contempla el pluralismo jurídico y los usos contrahegemónicos del derecho. Si una sociedad se queda estancada en el hecho de que solo hay violentos y violentados y no busca solucionar de manera legal, pacífica y participativa los conflictos, entonces no habrá paz, no podrá reconstruir el tejido social y no progresará éticamente.

Por si hace falta subrayarlo, aunque sea materia conocida, en México la solución al problema del crimen organizado y sus violencias no ha sido aún resuelto porque el marco judicial es muy deficiente, las autoridades suelen ser incompetentes para presentar pruebas ante el juez contra los cárteles, y las instituciones están infiltradas y corrompidas por estos. El funcionariado público está amenazado por los grupos criminales y no puede actuar profesionalmente, lo cual impide que se constituya como un tercero imparcial ubicado fuera del contexto de los poderes fácticos. Para construir la paz social se necesita reforzar la capacidad que tiene el Poder Judicial de resolver los conflictos violentos que aquejan a la sociedad mexicana desde hace varios años.

Además de potenciar las dimensiones simbólico-culturales de la ley, la paz y los derechos humanos, es necesario aceptar el “principio de realidad” y adaptarse a las circunstancias negativas imperantes, de tal manera que la paz no es lo

que viene *después* de que se erradiquen las violencias, se resuelven los conflictos y se reparan todas las injusticias, sino que los esfuerzos de construcción de paz conviven simultáneamente con este escenario. Como afirma John Rawls (2001): “La posibilidad de la paz democrática no es incompatible con las democracias *reales*, marcadas como están por injusticias, tendencias oligárquicas e intereses monopolísticos” (p. 61). Un ejemplo que podemos dar son las resistencias autonómicas indígenas. La comunidad de Cherán en el estado de Michoacán ha logrado frenar la depredación de los recursos naturales de los bosques que llevaban a cabo grupos criminales (paz negativa) y, al mismo tiempo, ha construido exitosamente procesos deliberativos de resolución de conflictos, mecanismos de justicia local para delitos menores y acciones colectivas de solidaridad y cooperación (paz positiva). No obstante, dado que se enfrentan a grupos muy poderosos y violentos, los integrantes de esta comunidad “se exponen a la muerte individual para proteger la vida colectiva y común” (Calveiro, 2021, p. 206). La paz social que se ha logrado construir en Cherán es una paz imperfecta, no integral, pero la gente de la comunidad no ha dejado de actuar por ello, al contrario, es un aliciente para continuar luchando.

La educación con perspectiva de derechos humanos es un proceso de mediano a largo plazo en la construcción de la cultura de paz, por lo que sus frutos no son inmediatos. Sin embargo, la lección de la comunidad de Cherán es que no hay que demorar la actuación: es preciso intervenir donde se pueda, con las herramientas que se dispone, para frenar la violencia siendo conscientes de que la paz no es un estado idílico que surge luego de que se interrumpen todas las violencias. Los escenarios pacíficos conviven con expresiones de la violencia que son persistentes y difíciles de erradicar,

pero esta situación, lejos de menguar el deseo y los esfuerzos por construir la paz, es parte de ella. En palabras de García González (2014): “los anhelos de alcanzar [la] paz no menguan ante las agresiones cotidianas, ante la violencia generalizada y frente a los asesinatos deliberados de inocentes” (pp. 105-106). La pacificación es un proceso en permanente construcción en el que se producen avances y retrocesos; es creativo, dinámico y participativo, y requiere que se promueva en todo momento el diálogo, se solucionen los conflictos a través de la cooperación social y se cumplan los compromisos acordados para poner fin a la violencia y garantizar el desarrollo y la justicia (Asamblea General de las Naciones Unidas, 1999, p. 3; Fisas, 2010, p. 11; García González, 2014, p. 117; Gasparello, 2016, p. 87; Hernández Arteaga *et al.*, 2017, pp. 160-161; Butler, 2022; El Colegio de Guanajuato para el Desarrollo, s/f, p. 5). Fisas (2010) destaca que la idea de *proceso* que es propia de los procesos de paz “no es un momento puntual, sino un conjunto de fases o etapas repartidas en el tiempo, en las que intervienen todos los actores afectados”; estas etapas son la negociación y la mediación, el establecimiento de acuerdos, el compromiso de cumplir lo acordado para detener la violencia (paz negativa) y avanzar en la construcción de escenarios de “prosperidad, armonía, desarrollo humano, crecimiento personal y justicia social” (paz positiva) (pp. 11-12). Las conquistas que se hacen en el terreno de los derechos humanos no están garantizadas para siempre. Los consensos a los que una sociedad llega para evitar la violencia pueden romperse, los acuerdos de paz pueden no cumplirse y esto puede desatar nuevas olas de violencia y producir más víctimas, como lo revela la experiencia centroamericana (Fisas, 2010).

En consecuencia, la *paz integral* que supera todo tipo de violencias (directa, estructural y cultural) es “una aspiración más que una realidad”, aunque esta constatación no impide

que los acuerdos parciales de paz que se logran en espacios y tiempos acotados se encaminen, con sus logros y sus limitaciones, “hacia el establecimiento del horizonte integral” (Gasparello, 2016, p. 87). La paz integral se corresponde con “la paz como un modo de vida”, es la realización de la *no-violencia* en la vida individual y social, y es “el resultado de un modo de ver cotidiano de las personas y las sociedades” (Hernández Arteaga *et al.*, 2017, p. 166). En la literatura contemporánea sobre la cultura de paz se habla de una *paz imperfecta* (Muñoz y Molina Rueda, 2010, p. 51; Hernández Arteaga *et al.*, 2017, p. 154; Pérez Viramontes, 2018, pp. 31-32), lo cual quiere decir que las sociedades violentas construyen una paz realista en el marco de las condiciones existentes.

Ahora bien, no hay que actuar únicamente con base en el principio de realidad, asumiendo que los cambios orientados a construir la paz son lentos y están sujetos a múltiples mediaciones. También es necesario activar la imaginación que permite “ver más allá” de la inmediatez de la realidad violenta. La imaginación es “un acto de creación” porque “su característica propia es la de trascender lo dado” (García González, 2014, p. 119). Se requiere un fuerte empujón para dar los primeros pasos en el camino hacia la paz, y ese impulso no lo provee la razón sino la imaginación. Hace falta proyectar una utopía pacifista que entusiasme a la gente, no solo nuevas y mejores leyes de derechos humanos; o bien, en todo caso, el entramado normativo que respalda la construcción de la paz tiene que estar apuntalado por el entusiasmo de imaginar una sociedad mejor. En 1985, a dos años de haber recuperado la democracia luego de que la sociedad argentina padeciera la dictadura más sangrienta de su historia, el grupo de rock *Los abuelos de la nada* cantó en el Teatro Ópera de Buenos Aires la canción “Lunes por la madrugada”, que termina con esta

estrofa: “Más allá de toda pena, siento que la vida es buena”. Y cuando sonó el monumental “Himno de mi corazón” la multitud escuchaba: “Nada hay que nada prohíba, ya te veo andar en libertad”. Estas estrofas reúnen imágenes potentes de la cultura popular que apuntalaron la construcción de la cultura de paz y derechos humanos en la Argentina de los años 80. Estas canciones, con sus letras rebeldes y amorosas, anunciaban una nueva época de gozo colectivo y de ejercicio de libertades individuales y públicas en la transición democrática argentina, el florecimiento de una democracia viva y llena de promesas.

La razón de por qué se requiere la imaginación para resolver los conflictos es que la cultura de la violencia está fuertemente instalada en nuestras sociedades: tan arraigados están los prejuicios violentos que se hace necesario imaginar nuevas maneras de enfrentarlos para transformar la realidad. “El vacío de imaginación supone la cancelación de los sueños anulando la posibilidad de paz y justicia” (García González, 2014, p. 119). Violenta es la persona que no puede imaginar otra solución a un conflicto que no sea la violencia. Los recursos de la invención y la creatividad son herramientas políticas que apuntalan la solución de los conflictos. Esto implica asumir que la imaginación no es una actividad puramente mental, pues, como subraya Agamben (2007): “la imaginación es naturalmente ya una praxis” (p. 15). A la pregunta de cómo se transforma una sociedad violenta, los enfoques de cultura de paz responden que se logra a través del diálogo continuo, la negociación, la formación en derechos humanos y la cooperación mutua, sin olvidar la construcción de instituciones de justicia distributiva y desarrollo sustentable. Ahora bien, si no hay imaginación política, si no hay imágenes utópicas que movilicen las luchas populares por la paz y los derechos humanos, esos hechos y

esas instituciones no tendrán eficacia simbólica. Las imágenes utópicas son anticipadoras de un porvenir liberado y potencian su construcción en el presente; imaginar una realidad libre de violencias es ya una manera de vivir en ella. Las imágenes de un futuro libre de violencias y opresiones suelen estar inspiradas en imágenes utópicas del pasado. Es lo que hizo el zapatismo en México en los años 90: en 1994 los indígenas dieron un “salto de tigre al pasado” para liberar las energías explosivas del movimiento de Emiliano Zapata y arrancar el ideario de la Revolución Mexicana del conformismo de la política oficial; hicieron volar por los aires la continuidad histórica entre la Revolución Mexicana de 1911-1917 y el régimen priista de los años 90; y actualizaron la ideología zapatista de liberación y reclamo de la tierra en las llamadas “sociedades de la información”, donde la comunicación a través de Internet es un recurso fundamental de la lucha de los pueblos. La comunidad indígena chiapaneca organizada en las zonas autonómicas ha sabido construir una cultura política de paz y derechos humanos llena de imágenes utópicas; una de las más importantes es la imagen del propio Zapata “que representa la liberación de los y de las mejicanos/as ante los españoles/as, ante los amos de la tierra” (Rajchenberg y Héau-Lambert, 1996, párr. 3).¹⁵

* * *

Expongo a continuación un resumen de las principales prácticas que componen una cultura de paz y derechos humanos.

¹⁵ Agregan los autores citados: “Así pues, el EZLN lleva a cabo una recuperación de unos símbolos visuales como el caballo, la tierra, etc., y, a la vez, convierte experiencias históricas en símbolos. La convocatoria de la Convención Nacional Democrática en un ejido llamado Aguascalientes, guarda directa relación con la Soberana Convención Revolucionaria de 1914 que tuvo lugar en la ciudad de Aguascalientes” (Rajchenberg y Héau-Lambert, 1996, párr. 4).

HÁBITOS, COSTUMBRES, ACTITUDES, ACCIONES Y POLÍTICAS DE UNA CULTURA DE PAZ Y DERECHOS HUMANOS

- Reconocer la existencia de los conflictos, no negarlos; más aún: no porfiar en no querer ver la catástrofe.
- Cortar de cuajo la escalada a los extremos de la violencia: no responder a la violencia con más violencia.
- No imitar a los violentos para diferenciarse claramente de ellos.
- Poner límites desde el Estado y la sociedad civil a la avidez de los poderosos haciendo valer la igualdad de oportunidades y la justicia social.
- Aceptar y practicar los principios de justicia política y social en todos los ámbitos de la vida.
- Sustituir el pacifismo como asunto sentimental por el pacifismo como práctica política.
- Reemplazar la actitud calma y pasiva por el “pacifismo militante”.
- Combatir la violencia ilegitimándola en los espacios públicos y privados.
- Militar la progresividad de los derechos humanos como respuesta a la militancia antiderechos que hacen los sectores conservadores.
- Tejer alianzas en el espacio público entre las instituciones estatales de defensa y promoción de los derechos humanos y los movimientos sociales de lucha por los derechos humanos, para que, juntos, se pronuncien en contra de la violencia, ofrezcan diagnósticos de su historia y evolución, y brinden soluciones. Esto permitirá reforzar su autoridad moral.
- Formar redes colectivas de protección de las víctimas potenciales y reales, en las que participen actores e instituciones estatales y de la sociedad civil.
- Concebir la educación en derechos humanos en las escuelas y la capacitación en este tema a servidoras y servidores públicos como una herramienta de reflexión crítica orientada a producir un cambio cultural profundo, una transformación que haga cimbrar a la sociedad a la manera de lo que Rita Segato (2016) ha llamado un “movimiento de las placas tectónicas que sustentan la imaginación colectiva” (p. 144). El combate al machismo, el racismo, la xenofobia, el clasismo, el autoritarismo, la violencia burocrática e institucional y la “cultura de la simulación”, entre otras cuestiones, tiene que estar orientada por el impulso de mover las “placas tectónicas” de una sociedad. Esto se distingue de un reacomodo de las fuerzas en el que algunas cosas cambian, para que nada cambie.
- Desmontar el mandato de masculinidad.
- Estimular el desarrollo de un orgullo patriótico hacia las normas de derechos humanos contempladas en la Reforma Constitucional de 2011, que permita encarar afectivamente la protección, el respeto, la promoción y la difusión de los derechos humanos. En suma, militar la Reforma Constitucional en materia de derechos humanos; militarla quiere decir usarla como un símbolo que impulse acciones de defensa de los derechos humanos que hagan cimbrar los pactos de impunidad.

Fuente: Elaboración propia.

2. La construcción de la paz

La paz se construye a través del cambio social creativo, la educación que motive el aprendizaje autónomo, las negociaciones y los acuerdos que provean soluciones a un conflicto y la mediación de actores que tienen autoridad moral. También se logra impulsando prácticas de la vida cotidiana como el respeto, la amabilidad, el cuidado del otro y la solidaridad. Es fácil que estas afirmaciones se conviertan en una receta repetida o una fórmula abstracta, que no tiene una clara orientación o un anclaje social concreto. Con la intención de evitar ello, en este capítulo me propongo analizar las acciones individuales y colectivas, los hábitos, las costumbres, las políticas institucionales y las prácticas populares de resistencia no violenta que permiten construir una cultura de paz y derechos humanos, contextualizando todo ello y para desmenuzar sus implicaciones.

Clasificaré las acciones y los procesos de paz en tres grupos. Forman parte del primero de ellos las acciones de un individuo, un grupo o una institución que frenan la violencia o retardan lo más que se puede su irrupción. Consiste, básicamente, en prácticas de autocontrol, de renuncia a utilizar la violencia, o bien, si esta se aplica, que se haga con límites claramente establecidos. El desafío es instrumentar políticas y estrategias que sean eficaces para alcanzar este objetivo. La pregunta que busco responder es: ¿en qué consiste la eficacia práctica de la no-violencia? La cultura de paz crea límites simbólicos sin los cuales la sociedad no sobrevive, permite diferenciar algo socialmente pernicioso de lo que no lo es, pone frenos a la avaricia de los poderosos y a la competitividad feroz y, en suma, limita la violencia que

destruye los diques de seguridad humana. Como afirma René Girard (2006):

La cultura humana consiste esencialmente en un esfuerzo por impedir que la violencia se desencadene separando y “diferenciando” todos los aspectos de la vida pública y privada que, si son abandonados a su reciprocidad natural, amenazan con hundirse en una violencia irremediable (p. 25).

Del autocontrol como práctica de renuncia a responder a la violencia con más violencia, paso luego a exponer la dimensión afirmativa de la política pacifista: no se trata solo de abstenerse de actuar de manera agresiva, es necesario también actuar políticamente. Aquí, el pacifismo no aparece como una actitud moral o sentimentalista, sino como una *política de contrapoder*, en la que la negociación no es la expresión de una voluntad de dominio del amigo sobre el enemigo sino una política que crea escenarios públicos de diálogo, en los que intervienen profesionales y sectores populares organizados, para ponerle límites a la expansión de la violencia; una política que es al mismo tiempo institucional, profesional y popular.

La segunda forma de actuación orientada a construir una cultura de paz consiste en un proceso de aprendizaje moral que apuntala la construcción y consolidación de instituciones de la libertad, la igualdad y la justicia social que le confieren estabilidad a una sociedad democrática. Esta propuesta nace de la teoría liberal progresista.

En el último grupo identifiqué acciones políticas de lucha no violenta que involucran a sujetos colectivos (estatales o no estatales, o ambos actuando articuladamente) que resisten la violencia en el espacio público y propulsan la emancipación social. Estas expresiones pertenecen al

paradigma de la democracia radical, una democracia que tiene un fuerte sentido popular y combativo.

¿Cómo diferenciarse de los violentos? La eficacia práctica de la no-violencia y la construcción política de la paz

En la primera parte de este trabajo expuse las características de la violencia contemporánea. Vimos que la violencia se define por ser inorgánica y proliferante, por escalar a los extremos y aumentar aceleradamente en frecuencia e intensidad. Si esto es así, en consecuencia, la violencia tiene que interrumpirse de cuajo, en las etapas más tempranas de su gestación. Es fundamental comportarse de manera distinta a como actúa una persona violenta. Diferenciarse del violento implica no responder a su violencia con más violencia. Aplazar lo más que se pueda la respuesta violenta permite, literalmente, *diferir* la violencia, demorar su aparición hasta el extremo posible de su extinción. Girard (2006) retoma el doble sentido que Jacques Derrida le imprime a la palabra francesa *différance* (diferencia, diferir) para explicar el “interés vital en la preservación de la paz” (p. 34): por un lado, “diferenciación de lo mismo” (diferenciarse de la persona violenta) y, por el otro, “no-coincidencia en el tiempo, el diferir [...] de lo simultáneo” (no replicar inmediatamente con más violencia a la violencia, o bien, abandonar una escena violenta para protegerse y no caer en la provocación de responder con golpes a los golpes) (p. 27). Ser diferente del violento, entonces, tiene que ver con interrumpir la escalada de agresión a la que una persona puede contribuir imitando la conducta agresiva del otro. No se trata solo de huir de un contexto violento. Se trata de abrir un tiempo de pausa para conversar públicamente acerca de qué violencia aceptamos y cuál rechazamos, de qué manera se usa la fuerza del

Estado y si esta debe o no seguir utilizándose en el contexto de un conflicto, por cuánto tiempo y en qué lugares tiene que aplicarse. Estas acciones reflexivas forman parte de una cultura política de paz y derechos humanos. No hay que concebir esto como un diálogo infinitamente ocioso, sino como un espacio de pensamiento y acción colectiva que aporte diagnósticos y soluciones a las escaladas de violencia.

A continuación, analizo algunas acciones que permiten detener la violencia y construir la paz.

Es necesario parar la violencia antes de que sea demasiado tarde y la escalada se torne inmanejable (Girard, 2006; 2010). Diferir la violencia consiste en gestionar los tiempos y los espacios en los que esta se ejerce: si no se frena a tiempo la respuesta violenta o si no se tiene control del espacio en el que se lleva a cabo, la violencia se esparcirá. Evitar que la violencia se desencadene ya mismo guarda relación con frenar sus escaladas futuras. El presente y el futuro no pueden entenderse como tiempos desconectados: es irresponsable hacer arder todo para aplastar un conflicto, sin pensar que en el futuro inmediato puede crearse una atmósfera tóxica de terror. Tiene sentido que Ernest Bloch (2006) haya planteado que: “el pacifismo no consiste en terminar a todo precio las guerras en curso, sino en impedir en sus causas guerras futuras” (p. 498). La violencia es un fenómeno inseparable de la temporalidad y el espacio; es por ello que la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (2006) ha recomendado que:

Los operativos [de seguridad pública] deben ser planeados antes de llevarse a cabo y tomar las medidas necesarias para salvaguardar la seguridad de las personas ajenas a los hechos (p. 23).

Planear los operativos con el debido tiempo permite, por un lado, conocer el territorio donde se actuará y, por el otro, anticiparse a imprevistos para solucionarlos a través de la inteligencia y no de la fuerza. Se puede objetar a ello que, si las fuerzas del Estado no actúan inmediatamente ante un conflicto que pone en riesgo la seguridad de la ciudadanía, ocurrirá lo peor. Esto es cierto, pero no lo es en todas las circunstancias. Elevar la actuación violenta inmediata del Estado a ley general impide construir una cultura de paz y derechos humanos. Es necesario someter a crítica la puesta en práctica en los dispositivos de seguridad contemporáneos de la fuerza sin mediaciones ni previsiones.

Así como es fundamental interrumpir la violencia desde el primer momento en que se manifiesta, de la misma manera hay que promover el diálogo durante “las primeras manifestaciones” de un conflicto para disminuir su grado intensidad y “reforzar” la “capacidad de actuación” de las partes que intervienen en él (Fisas, 1998, p. 16).

Hay que tener claro que la violencia legítima y legal que se utiliza para combatir la violencia criminal puede en cualquier momento de las etapas de su aplicación pasar de ser un medio legítimo (destinado a lograr la seguridad) a convertirse en un fin en sí mismo sobre el que no se tendrá ningún control.

Los sujetos tienen que pensar en qué medida contribuyen a aumentar las conductas agresivas mediante acciones negativas y malas prácticas —conductas pasivo-agresivas, insinuaciones perdidas, actitudes avasallantes— que su narcicismo les impide advertir.

No es lo mismo agredir y violentar que ejercer legítimamente la autoridad: esta se basa en el consenso de los gobernados, mantiene cohesionado a un grupo y fortalece el lazo civil; por

el contrario, la violencia física y verbal destruye las relaciones de gobierno y el lazo civil, y crea atmósferas tóxicas en las que impera el desorden y la arbitrariedad. El ejercicio de la autoridad es compatible con la cultura de paz y derechos humanos:

el orden patriarcal identifica autoridad y poder, con la violencia intrínseca que eso conlleva. El ejercicio de la autoridad, en cambio, equivale al ejercicio del respeto y no está reñido con la vida, el amor o la gratitud, y [...] posibilita la resolución de los conflictos en la medida que implica una práctica constante de negociación y diálogo (Fisas, 1998, p. 4).

Hay que desconfiar del “pacifismo incondicional” que rechaza tajantemente cualquier forma de la violencia y no estratigiza el uso de la fuerza legítima del Estado, lo cual implica enfrentarse a peligros mayúsculos para “defender la sociedad” haciendo un uso limitado de la fuerza. A la violencia ilegal, el Estado debe responder con “la contra-violencia medida [...], justificada, legítima” (Girard, 2006, p. 32). La violencia legítima es la que inmoviliza a la agresión ilegítima. Cuando la violencia legal, lejos de inmovilizar a los sujetos violentos, los alienta a seguir dañándose unos a otros, a responder a la violencia que padecen con más violencia, la sociedad se desmorona. Por lo tanto, militares y policías —ambos servidores públicos— no pueden ser ciegos a la violencia que (re)producen; ellos también —no solo los criminales— generan violencia destructiva cuando redoblan o multiplican la violencia que sus antagonistas ejercen contra ellos. El pensamiento crítico es una herramienta que nos permite dudar de nuestros actos y nos lleva a preguntarnos: ¿estamos alimentando la violencia? En tanto ejecutores de la fuerza del Estado: ¿estamos apagando el fuego de la violencia, o lo estamos animando?

Es común entender el acto de renunciar a la violencia como la expresión de una “utopía pacifista manifiestamente ingenua [...] condenable por ser inútilmente servil, quejumbrosa y probablemente masoquista” (Girard, 2006, p. 34). Sin embargo, la no-violencia no se ejerce bajo cualquier circunstancia y tiene un objetivo preciso: no hay que responder agresivamente a personas o grupos que solo desean “exasperarnos, para arrastrarnos con ellos a un proceso de escalada violenta” (p. Girard, 2006, p. 34). La no-violencia no es la renuncia a la violencia, es una estrategia que busca cortar de cuajo las exasperaciones y las polarizaciones que fracturan a una sociedad. Hay gente que solo busca sulfurarnos y no quiere discutir realmente con nosotros para hacer que del conflicto surja algo nuevo que beneficie a la sociedad. Solo quieren que respondamos con violencia a aquella que ejercen contra nosotros para que tengan motivos de seguir siendo agresivos. De esta manera:

Es necesario desobedecer siempre a los violentos, no solo porque nos empujan al mal sino porque nuestra desobediencia puede, ella sola, atajar esta empresa colectiva que es siempre la peor violencia, la que se expande contagiosamente” (Girard, 2006, p. 34).

La paz, de esta manera, no es una acción pasiva de armonización de intereses, sino una estrategia política de desobediencia: desobedecer a los violentos, no responder a su violencia corrosiva y contagiosa con más agresiones, es el primer acto de construcción de paz. La estrategia pacifista de frenar el contagio de la violencia no es incompatible con el derecho a la legítima defensa. En efecto, la guerra justa es aquella que sirve para “defender la libertad” y “oponerse a aquellos que pretenden dominarlos” (Rawls, 2001, p. 61). No se trata de renunciar a defenderse, sino, más bien,

de no contribuir a la discordia y a la agresión, una decisión que cada vez menos personas están dispuestas a adoptar en un mundo cada vez más violento. Distingo la *discordia*, que destruye la democracia, del *desacuerdo* que contribuye a reforzar los valores cívicos de la cultura política democrática. El desacuerdo es un pilar de la paz porque permite que exista una pluralidad de miradas en torno a un conflicto, y mientras más opiniones haya en torno a él, más factible será solucionarlo. No hay que responder con violencia a quien busca desquiciarnos porque en ese caso no hay una lucha agonística franca para darle sentido a un objeto social comúnmente disputado. En las democracias contemporáneas cada vez más sectores políticos insultan a otros grupos con comentarios insensibles, e intercambian injurias y hasta amenazas. La cultura de la discordia está fagocitando la cultura del desacuerdo. La vida política pacífica es aquella en la que el desacuerdo democrático—incluso el más enérgico y contundente—ocurre en una atmósfera de concordia civil. La concordia es un bien público que garantiza la estabilidad de las instituciones de la libertad y la igualdad. Por lo tanto, el pacifismo no implica dejar de disentir democráticamente en el espacio público y renunciar a defender con vigor los derechos humanos, sino que consiste en no escalar la agresión con personas o grupos cuyo único objetivo es frustrarnos y hacernos enojar. Cuando esto sucede se instala un conflicto infértil del que no resultará nada bueno para la vida democrática. Recordemos que el mayor peligro para la vida republicana es la rivalidad violenta que surge entre distintas facciones (Lefort, 2010, p. 573). En México, el antagonismo entre bandos se manifiesta crudamente en los grupos del crimen organizado que libran guerras de castigo y de exterminio. Hay que pensar maneras de mediar entre estas facciones más allá de las estrategias militarizadas de seguridad.

Así como la cultura de paz no está reñida con el derecho a la legítima defensa, de la misma manera el pacifismo no es partidario del desarme total porque las armas defensivas que tienen “determinadas condiciones de alcance y poder destructivo” son necesarias para garantizar la seguridad (Hueso García, 2000, p. 151). Tampoco es razonable el desarme unilateral en un contexto en que el enemigo incrementa su poderío violento (Deleuze, 2008, p. 205). Desarmarse cuando el enemigo aumenta sus armas en medio de un conflicto —da lo mismo si es formal o informal— es un acto suicida. Esta sería la acción propia de un pacifismo ingenuo. Gilles Deleuze (2008) califica a los defensores del desarme total o unilateral como *tontos* porque “piensan que el “ejemplo” bastaría para persuadir al enemigo de que haga lo mismo” (204). La idea de que se puede construir la paz “predicando con el ejemplo” es sentimentalista y carece de eficacia práctica. Hay que dar el salto del sentimentalismo a la política: ciertamente, “[e]l pacifismo es una política” y, por consiguiente, requiere “negociaciones parciales o globales” entre las partes que participan en un conflicto; por ser una política, la paz “no pide negociaciones exclusivamente técnicas” (p. 204). Esto implica que la paz se construye siempre políticamente: no se obtiene desarmándose total o unilateralmente sino activando negociaciones para frenar la carrera armamentística, atenuar el poder violento del enemigo y usar la violencia del Estado de manera controlada sin destruir el tejido social. La negociación política es un medio más eficaz para *desestabilizar* a un enemigo que la “carrera de armamentos”, porque esta última hace que el enemigo refuerce su sistema de seguridad y su organización militar y, en consecuencia, estará menos dispuesto a dejarse persuadir para mitigar sus actos agresivos (Deleuze, 2008, p. 205). La

política pacifista se entiende, así, como una estrategia para evitar que la violencia escale incontroladamente.

El derecho a la paz depende de la existencia de una cultura política que promueve el desarme paulatino, el freno de las escaladas violentas, la no imitación de las conductas agresivas del enemigo y la negociación con él en un plano de igualdad. Más que un poder, el pacifismo es un *contrapoder* (Deleuze, 2008, p. 204); literalmente, el contrapoder no es un poder, sino un poder contra el poder. Es lo que está implícito en la expresión “combate contra la guerra”, es decir, una lucha no violenta contra la violencia. La construcción de la paz requiere de la existencia de actos de contrapoder que sean capaces de redefinir radicalmente un estado de la situación: el contrapoder imagina otro contexto, otra relación entre las fuerzas en disputa, otra manera de resolver el conflicto distinta a las soluciones ineficaces que ya se han dado, y no solo lo imagina, sino que lo hace realidad. Es lo que hizo el ex primer ministro israelí Isaac Rabin:

cuando reconoció a la OLP [Organización para la Liberación de Palestina] como el representante legítimo de los palestinos, y por tanto el único interlocutor válido en las negociaciones. Cuando Rabin anunció el giro de la política israelí de “no negociación con la OLP, una organización terrorista”, y pronunció las simples palabras: “Acabemos con esta farsa de negociaciones con palestinos sin vínculos públicos con la OLP y comencemos a hablar con nuestros interlocutores reales”, la situación de Oriente Próximo cambió de la noche a la mañana. En ello reside el efecto de un acto político real: hace de lo impensable algo pensable (Žižek, 2009, p. 152).

El pacifismo político —no moralista— es una política institucional conducida por líderes políticos dispuestos

a negociar con el enemigo, haciendo “de lo impensable algo pensable”, pero también es un movimiento popular en el que participan múltiples actores sociales que les confieren legitimidad a las negociaciones y aportan ideas creativas. Deleuze (2008) caracteriza al pacifismo como un movimiento popular: “En cuanto movimiento popular, el pacifismo no puede ni quiere separar los problemas técnicos (cuantitativos) de las modificaciones políticas” (p. 204). Hay que tomar en cuenta que no se trata únicamente “de conseguir un acuerdo político en el nivel más alto” sino que, además, se requiere promover “los saberes que utilizan las personas en la vida diaria para resolver sus diferencias, recuperar la imaginación, la palabra, los afectos y las formas como se deliberan los asuntos en las comunidades locales” (Pérez Viramontes, 2018, p. 56). En otros términos: “el contexto local es imprescindible para favorecer la paz desde los grupos de base” (Cruz y Fontán, 2014, p. 139). La dimensión popular del pacifismo, su constitución como un movimiento social que se nutre de las discusiones y soluciones que aportan “todas y todos” en el espacio público, hace posible desligar la construcción de la paz de visiones puramente tecnicistas, incluso elitistas. Pero esto no implica participar en el proceso de construcción de paz siendo aficionados porque es necesario “profesionalizarnos como constructores de paz [...] Tenemos que convertirnos en expertos que saben de formatos, reglas, métodos y procedimientos con los que se hace la paz” (Pérez Viramontes, 2018, p. 30). La idea según la cual tenemos que *devenir expertos en construcción de paz*, no quiere decir que tengamos que ser *de antemano expertos*: la experticia es una habilidad socialmente adquirida a la que *cualquiera* puede aspirar. En ello radica la faceta igualitaria y popular de un proceso de construcción de paz.

En suma, pacifista en un sentido político, popular y profesional, no sentimentalista, moralista ni tecnicista, es aquella persona, grupo o institución que:¹⁶

- No asume posiciones ingenuas, en las que el “buen ejemplo” (pongamos por caso: desarmarse) bastará por sí mismo para persuadir al enemigo a que siga por el “buen camino”.
- No separa los problemas técnicos (el control de la producción, del suministro y del almacenamiento de las armas) de los asuntos políticos (las negociaciones, los compromisos para cumplir los acuerdos y el seguimiento de los acuerdos para lograr su cumplimiento).
- Se apoya en bases y manifiestos políticos, que pueden ser planes de la Organización de las Naciones Unidas o de iniciativas de instituciones de derechos humanos y de movimientos populares de víctimas.
- Renuncia a la idea de que solo una de las partes que participa en una negociación defiende una posición pacifista y la otra es violenta; la política pacifista tiene que ejercerse en todos los ámbitos, por todos los actores involucrados en el conflicto.
- Estimula prácticas de *contrapoder*, que la pueden ejercer los políticos, los observadores que participan en una negociación y las organizaciones populares que presionan y demandan la paz en el espacio público. Puede suceder que las agencias de paz y las organizaciones no gubernamentales que ofician como observadores dejen de ser instancias de contrapoder y se conviertan en poderes fácticos que, a partir de intereses particulares o

¹⁶ Sigo e interpreto a continuación los planteos pacifistas de Deleuze (2008), aunque no me ciño solo a ellos.

corporativos, propician modelos de paz no adecuados a las necesidades reales de la comunidad.

- No reduce la política pacifista al acuerdo en el que solo intervienen representantes de la cúspide del poder, y la entiende como parte de un movimiento popular que pone el foco en “lo local de la paz”, es decir, “la paz desde abajo” que “se configura en el día a día” y “se crea en las mismas familias y personas” (Cruz y Fontán, 2014, p. 136). Los autores citados plantean que, para evitar malas prácticas de construcción de paz, es necesario que se instalen procesos de “concientización colectiva”. Los integrantes de la comunidad en la que se ha desarrollado o se desarrolla un conflicto violento tienen que participar en la confección de la agenda de los conflictos que se tienen que resolver y de las demandas populares que se deben atender, con la finalidad de que el proceso se ajuste a las necesidades propias de la comunidad.
- Participa en negociaciones en las que se tratan tanto asuntos técnicos como políticos. El equilibrio al que llegan dos o más partes que antagonizan en un conflicto no es un equilibrio entre el poder de las armas que cada una posee, sino un equilibrio político que es “inestable y dinámico que los seres vivos asumen y gestionan [...] la imperfección de la cultura de paz está determinada por la complejidad y los equilibrios dinámicos que dentro de ella son posibles” (Muñoz y Molina Rueda, 2010, pp. 47, 51). La cultura de paz no promueve la igualdad guerrera (la igual capacidad de disuadir al otro por medio de las armas), sino que más bien provee a los sujetos de las herramientas reflexivas y políticas que son necesarias para crear y mantener un espacio igualitario de negociación, no

desbalanceado, en el que las partes puedan conversar construyendo equilibrios dinámicos. La política pacifista profesional y popular soluciona más eficazmente un conflicto que el uso de las armas empleadas como herramientas disuasivas.

Gerardo Pérez Viramontes (2018) plantea que: “el costo de paz es siempre menor que el costo de la guerra [...] la idea de una cultura de paz no encaja adecuadamente con las pretensiones que persiguen las culturas de defensa” (p. 25). La cultura de defensa es aquella que, bajo la fachada del argumento de la legítima defensa, justifica la violencia excesiva del Estado. La cultura de paz y derechos humanos tiene que ilegítimar esta cultura fuertemente arraigada a las estrategias de seguridad contemporáneas. El problema, en consecuencia, no es el derecho a la autodefensa, sino la desvirtuación de la legítima autodefensa que hacen las culturas de defensa que propician la violación de los derechos humanos, la criminalización de la protesta social —la calificación como “violentas” a personas desarmadas que luchan en la esfera pública por sus derechos—, o la aplicación ilegal de la fuerza en el combate al crimen organizado. Manifestarse colectivamente y exigir derechos para defender la libertad no pone en riesgo la seguridad de una sociedad, al contrario, permite que esa sociedad avance democráticamente y refuerce sus lazos cívicos. El asesinato de criminales mediante el uso ilegítimo de la fuerza se deriva de las políticas de “mano dura” que se justifican invocando el respaldo de “la gente”. Estas políticas forman parte de una cultura de la violencia institucional internalizada en los cuerpos de seguridad. No es cuestión de matar como un fusilador, sino de actuar como un agente de seguridad que se rige por protocolos de uso de la fuerza, normas y leyes. Aquí aparece la violencia como destructora

del lazo social, como avasallamiento de los protocolos, las normas y las leyes que mantienen la cohesión social y el Estado de derecho. El peligro que traen consigo las culturas de defensa es normalizar el crimen: si los criminales despliegan una violencia barbárica, las fuerzas del Estado no deben imitar sus conductas, porque ese escenario, lejos de producir seguridad, genera inseguridad humana; en altas dosis, el exceso de protección genera vulnerabilidad.

Hace años, la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (2006) advirtió que en algunos operativos de seguridad pública:

[...] funcionarios encargados de hacer cumplir la ley, [...] golpean brutalmente a los detenidos, ocasionándoles lesiones, y hasta la muerte; se introducen a establecimientos comerciales sin órdenes escritas de autoridades competentes; cometen detenciones ilegales; maltratos físicos; confiscación ilegal de bienes (p. 23).

Como observa este organismo autónomo, quienes están obligados a hacer cumplir la ley son los que violan la ley. Los partidarios de las culturas de defensa se valen de discursos de aplicación de la ley que, en la práctica, violan esa ley. Esto ocurre cuando

[...] la ley es entendida expresamente como un instrumento, un dispositivo de poder que puede aplicarse y suspenderse a voluntad. La soberanía consiste, hoy por hoy, en la aplicación variable de la ley, en su tergiversación y en su suspensión (Butler, 2006, p. 114).

Las culturas de defensa se entrelazan con “los paradigmas belicistas” que “están asentados en nuestras sociedades, en las estructuras y también en nuestros imaginarios colectivos” (García González, 2014, p. 104). En México, la cultura belicista penetra tanto en los grupos criminales organizados, donde los cárteles libran una guerra de exterminio,

como en los espacios estatales en los que se producen graves violaciones a los derechos humanos, principalmente en situaciones en que los funcionarios que participan en operativos de seguridad han llegado al extremo de confiscar ilegalmente bienes e “incendiar las propiedades y hasta de efectuar ejecuciones sumarias” (Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2006, p. 23). Para deshacer la cultura de defensa y belicista que se expande el día de hoy, hay que reforzar la cultura no violenta de la legalidad, evitando que se suspenda arbitrariamente la ley, pero hace falta también desmontar:

con la colaboración de los hombres, el mandato de masculinidad, es decir, [desmontar] el patriarcado, pues es la pedagogía de la masculinidad lo que hace posible la guerra y sin una paz de género no podrá haber ninguna paz verdadera (Segato, 2016, p. 23).

El mandato de masculinidad se basa en la idea según la cual la posición masculina se alcanza suspendiendo la emocionalidad y ejerciendo una o más formas de dominación conjugadas (sexual, bélica, intelectual, política, económica y moral) (Segato, 2016, p. 142). En las escaladas de la violencia rige “la ley del más fuerte” y la “mística de la masculinidad”, cuyos valores son “la dureza y la represión de la sensibilidad”, “el afán de dominio”, “y la competitividad extrema”, los cuales condicionan a los hombres a ponderar “por encima de todo la victoria y la gloria” (Fisas, 1998, pp. 4, 17). Solo desmontando el mandato de masculinidad se podrá frenar la reproducción de la estructura social de dominación belicista. El reto cultural de nuestro tiempo, “el más importante, de la cultura de paz” (Fisas, 1998, p. 4), es acabar con dos ideas que se alimentan mutuamente: que los Estados se refuerzan mediante las armas en vez de hacerlo a través del respeto y fomento de las libertades

públicas, y que el género masculino encarna naturalmente el poder de destruir.

Aceptar y practicar los principios de justicia política y social

Presentaré ahora la opción liberal-progresista de la construcción de paz. En el centro de esta variante se encuentra el concepto de “paz democrática” de John Rawls. Para el filósofo norteamericano (2001), este tipo de paz puede hacerse realidad a través de un “aprendizaje moral” en virtud del cual “los ciudadanos desarrollan un sentido de justicia a medida que crecen y participan en su justo mundo social” (p. 57). La atención de Rawls no está puesta en los Estados sino en los pueblos, porque estos, a diferencia de aquéllos, “tienen una definida naturaleza moral” (p. 58). El pueblo puede aprender moralmente, tiene orgullo e integridad, una historia que lo respalda y un bienestar social que tiene que asegurarse, mientras que el Estado es la organización administrativa de la sociedad que tiene que generar las condiciones políticas, sociales y económicas que hacen que el pueblo esté satisfecho. Los ciudadanos pueden aceptar y poner en práctica los principios de justicia, igualdad y libertad, y los pueblos pueden aprender de su historia, en un ejercicio colectivo de memoria, para no volver a cometer injusticias. Los pueblos desarrollan una “confianza recíproca” si respetan el derecho internacional de los derechos humanos “durante cierto tiempo, con la evidente intención de cumplirlo, y estas intenciones son mutuamente reconocidas” (Rawls, 2001, p. 57). La cultura de paz y derechos humanos de un pueblo se construye en el marco de un proceso histórico-social de aprendizaje moral. A diferencia de los realistas políticos, que son pesimistas, Rawls plantea que la ciudadanía puede actuar moralmente y modificar sus malas prácticas, de la misma

manera que Kant (1998), en la primera sección de *Sobre la paz perpetua*, argumentó que mientras se libra una guerra debe existir la confianza en la buena disposición de las partes beligerantes, de lo contrario las hostilidades se encaminarán hacia una guerra de exterminio. El término “confianza” forma parte del léxico de la cultura de paz: la búsqueda de la paz supone “tener confianza en el ser humano” y “certeza de que las cosas podrían ser de otra manera” (García González, 2014, p. 111). La paz se promueve mediante “acciones contundentes” que crean “condiciones de confianza, legitimación, respeto y armonía de todo ser humano consigo mismo y con los demás”, lo cual contribuye a producir “cambios de mentalidad” (Cornelio Landero, 2019, p. 10; véase también El Colegio de Guanajuato para el Desarrollo, s/f, p. 7).

Sin dudas, los promotores de la cultura de paz depositan sus esperanzas en la humanidad. Esta confianza puede acotarse a las acciones de la ciudadanía y de los políticos que permiten modificar las instituciones democráticas para hacer efectivas la justicia social, la igualdad política y socioeconómica y las libertades individuales y públicas. La confianza no recae en un orden pacífico estático, sino en la política democrática y en las capacidades transformadoras de la ciudadanía y de los sujetos populares organizados. La paz democrática se logra cuando los pueblos aceptan “de buen grado” y ponen “en práctica” los principios de justicia política y social (Rawls, 2001, p. 57). La mera aceptación de los principios de justicia que realizan los pueblos “no es suficiente” y estos tienen que “desarrollar nuevas instituciones y prácticas [...] Entre estas nuevas prácticas debe estar la promoción de los derechos humanos” (Rawls, 2001, p. 61). La paz depende, en suma, de practicar de manera efectiva los principios de justicia y de renovar periódicamente las instituciones democráticas. Esta idea está en el centro de la noción de paz democrática:

entre las miserias inalterables de la vida, como las plagas y epidemias, y las causas remotas e inmodificables, como el destino y la voluntad de Dios, existen instituciones políticas y sociales que la gente puede cambiar [...] Como decía Saint-Just: “la felicidad es una idea nueva en Europa”. Quería decir que el orden social ya no se consideraba estático: las instituciones políticas y sociales podían ser revisadas y reformadas con el propósito de hacer felices a los pueblos (...) las instituciones pueden ser revisadas para hacer feliz al pueblo a través de la democracia (Rawls, 2001, p. 59).

La paz democrática, que realiza la felicidad popular, no es un estado idílico que armoniza intereses, ni un delicado equilibrio de fuerzas, sino el estado social propio de una forma de vida política dinámica y participativa, en la que el pueblo se organiza para cambiar las instituciones con la finalidad de hacerlas más justas, libres e igualitarias. La paz democrática no es la paz de los cementerios; es la paz del pueblo inquieto, que revisa sus instituciones y las modifica para “tocar intereses”, porque la justicia social no se realiza si no se altera el *statu quo*. El pueblo puede cambiar las instituciones para hacerlas más justas e igualitarias porque la vida democrática es maleable y no hay, por consiguiente, un destino trágico. Decir que la vida democrática es maleable significa afirmar que la paz democrática es igualmente dinámica, pues requiere la activa participación de la ciudadanía para construirla.

Impulsar políticamente y respaldar socialmente en el espacio público las políticas democráticas transformadoras permite superar el cinismo, el derrotismo y el escepticismo propio de una cultura política conservadora que entiende que la violencia es una fatalidad y no se puede hacer nada para evitarla. Más que abandonar el concepto de humanidad, que tiene raíces metafísicas, se puede hacer una interpretación política de él como lo hace Ernesto

Laclau (1993). El pensador argentino consideraba que el proyecto de una “democracia radicalizada” puede realizar los objetivos del “movimiento por la paz”, de tal suerte que, en la lucha democrática por la paz que llevan a cabo los sujetos políticos de derechos humanos, “la ‘humanidad’ no es vista como fundamento sino como proyecto” (p. 238). Un proyecto, es decir, una construcción social no concluida, que puede abarcar una multiplicidad de formas de vida, y no un fundamento normativo basado en un tipo particular de ser humano —el hombre burgués, propietario, blanco y heterosexual—. Una idea similar propone Claude Lefort (2007) cuando entiende a la humanidad que busca realizar la paz como un “espacio simbólico”, es decir, “un campo material y espiritual, nunca actualizable” que se diferencia de un “cuerpo total, como individuo superior que engloba a los Estados” (p. 344). Lo mismo se puede decir de la idea de paz: así como la humanidad es un proyecto inacabado, en constante reelaboración, de la misma manera la cultura de paz es un proceso en permanente construcción, que requiere la participación de todas y todos. Se trata de un humanismo político, no de un humanismo esencialista.

Hay un nihilismo político-cultural que sirve de excusa para afirmar que en México las instituciones de procuración de justicia y las policías estatales y locales están corrompidas y que esta situación es imposible de modificar. El nihilismo convive con otro discurso, el de la *Realpolitik*, que sostiene que no queda otra opción que cometer excesos en el uso de la violencia estatal porque las fuerzas militares y policiales se enfrentan a grupos criminales tentaculares y sumamente poderosos. El nihilismo y el realismo político de los sectores conservadores —dos formas de expresión distintas, pero solidarias, del cinismo político— no tienen en cuenta que la democracia puede estar llena de fallas, pero no son, citando

a Rawls, “miserias inalterables de la vida”. Solo dentro del marco democrático se podrán profundizar los cambios de las instituciones militares y policiales para arraigar en ellas la idea, según la cual, su principal misión no es abatir enemigos sino defender los derechos humanos. Solo así se podrá afianzar en nuestro país la cultura de paz y derechos humanos.

Rawls (2001) consideraba que el éxito de los pueblos:

no se refiere al valor militar o a la falta de él, sino al logro de justicia social y política para todos los ciudadanos, a la garantía de las libertades fundamentales, a la plenitud y expresividad de la cultura cívica y al bienestar económico del pueblo (p. 58).

Una idea similar propone Lefort (2010), quien afirma que un “Estado poderoso es un Estado en el que los ciudadanos son capaces de movilizarse para defender sus derechos a participar en los asuntos públicos” (pp. 574-575); en un Estado de ese tipo “los imperativos militares” la defensa de una agresión interna o externa— “se conjugan, pues, siempre” con “los imperativos políticos” del respeto a los derechos humanos, la justicia, el debido proceso, las garantías constitucionales, las libertades fundamentales y la adhesión ciudadana (p. 574). La estabilidad y el progreso de una sociedad no dependen de su fuerza militar o de la efectividad de la violencia legal para brindar seguridad, sino de cuánto se respetan los derechos humanos. En consecuencia, en una democracia las Fuerzas Armadas están compelidas a cumplir la misión de realizar la justicia política y social para todas las personas, y a contribuir al desarrollo de la cultura cívica. El “ciclo de agresividad y de guerra” se perpetúa cuando el Estado se fortalece exclusivamente a través del “poder militar”, en vez de

hacerlo respaldando las instituciones de la justicia política y social (Rawls, 2001, p. 59).

No hay que depender únicamente del Ejército y de las policías para garantizar el derecho a la seguridad, porque las dependencias exclusivas pueden volverse patológicas, como lo es, por ejemplo, la dependencia que tienen las poblaciones colonizadas con el colonizador (Butler, 2022, p. 52). La misión cívica y social del Ejército no atañe solo a la cuestión instrumental del uso moderado de la fuerza, tampoco tiene que ver con el asunto puramente normativo de apegarse a la ley; es un asunto existencial, porque la violencia legítima, cuando cruza cierto umbral, puede volverse autoinmune y destruir lo mismo que busca proteger. Por este motivo, el éxito del pueblo y la estabilidad social dependen de que se refuercen los lazos cívicos que garantizan el desarrollo de las libertades y la cultura de los derechos humanos.

Hay “verdadera paz” cuando el pueblo tiene sus necesidades básicas satisfechas (Rawls, 2001, p. 59). En ello coincide Dora Elvira García González (2014): “sin la realización de [las] necesidades [básicas] difícilmente tenemos autonomía o libertad. Así, llevar a cabo los planes de vida implica la satisfacción de esas necesidades básicas” (p. 116). Giovanna Gasparello (2016) considera que la paz positiva permite que la colectividad pueda “desarrollar sus potencialidades y sus vidas, en un contexto de justicia social que garantice las necesidades básicas y una vida digna” (p. 86). Butler (2022) afirma que, para tener “la posibilidad de vivir y prosperar” es necesaria “la organización social de la sanidad, la alimentación, el techo, el empleo, la educación, la vida sexual, la vida social y cívica” (p. 57). En síntesis: no hay paz democrática sin políticas estatales de bienestar colectivo. La ausencia de estas políticas profundiza la violencia

estructural de la desigualdad social. La paz democrática consiste en la organización solidaria de la vida social para que exista asistencia sanitaria universal, educación pública y pleno empleo garantizado. El primer requisito fundamental que se tiene que cumplir para construir la paz democrática es la justa distribución de los ingresos y de la riqueza, porque si no hay justicia social “quienes poseen el ingreso y la riqueza tienden a dominar a los desposeídos y a controlar el poder político en su favor” (Rawls, 2001, p. 62). El segundo requisito es la constitución de “[l]a sociedad como empleador de último recurso” (Rawls, 2001, p. 62). En un contexto global neoliberal en el que el trabajo ha dejado de ser un eje articulador de la vida social y aquello sobre lo cual reposa la producción de valor, en un mundo en el que el derecho humano al trabajo se ha transformado en la adquisición de empleos temporales, es necesario advertir que:

La carencia de un sentimiento de seguridad a largo plazo y de oportunidades laborales significativas no solo destruye la autoestima de los ciudadanos sino también su conciencia de que forman parte de la sociedad y que no están atrapados dentro de ella (Rawls, 2001, p. 62).

Una persona que no tiene un trabajo digno y estable es alguien que ha sido marginado o excluido de la sociedad, o, peor aún, está atrapada dentro de la sociedad como si fuera una cárcel. Esto de ninguna manera contribuye a que las personas tengan paz y tranquilidad. La violencia estructural que está en la base de la violación del derecho humano al acceso al trabajo convierte a las personas en parias. El derecho al trabajo hace posible la integración social pacífica. Esto habla de la dimensión social, no solo jurídico-formal, de la paz y los derechos humanos: para que haya paz social, las personas tienen que estar integradas a la sociedad por medio del trabajo digno. En las primeras décadas del siglo XX, la filósofa Simone

Weil postuló el valor ético del trabajo y afirmó que la cultura del trabajo contribuye en la construcción de la paz social, una idea que los neoliberales de nuestro tiempo desprecian.

Solo el trabajo es pacificador [...] el trabajador reconoce a su semejante y se siente reconocido. Solo los trabajadores forman una república. Y por eso es el trabajo, y no la religión, ni el amor, lo que fundamentará, y fundamenta la paz (Weil, 2007, pp. 39-40).

El trabajo colaborativo permite que experimentemos nuestro valor como seres humanos; es el trabajo “que incluye el espacio, tiempo, esfuerzo y contemplación del hombre, toda su corporalidad, toda su racionalidad, en definitiva, todo su ser” (Solís Nova, 2017, párr. 66). En el trabajo no masificado, percibo que tanto mi compañero como yo contribuimos a la creación de un producto. Así, el trabajo es la base de la igualdad social: al reunirnos a trabajar cooperativamente, no para competir entre nosotros, formamos una república pacífica y libre. La dimensión social del trabajo es el fundamento del *estar juntos*. Weil consideraba que el amor a la familia, la religión o a un partido, no son los motores de la paz sino la amistad entre los iguales, y los iguales por excelencia son los trabajadores. La sociedad neoliberal fragmenta los vínculos sociales, incluyendo los laborales, nos convierte en competidores con nuestros semejantes, e impide que seamos trabajadores unidos por la igualdad, la amistad y la cooperación. Un compañerismo que Weil calificaba como una “amistad ruda”: “La religión hace aparecer el amor, pero el trabajo hace aparecer el derecho, el respeto a la persona humana, la igualdad; y por eso la cooperación hace aparecer una amistad ruda a la que nada reemplaza” (Weil, 2007, p. 40). Una amistad ruda, es decir, no un vínculo sentimentalista ingenuo. No hay relaciones cándidas en los ambientes laborales

sino relaciones rudas a partir de las cuales los trabajadores no siempre están de acuerdo y discuten en un plano de igualdad para producir el mejor resultado. El trabajo es constructor de paz porque cuando lo perdemos estamos intranquilos. Tenemos derecho a la seguridad que genera tener un trabajo digno. Tenemos derecho a no tener miedo de ser expulsados de la sociedad por estar desempleados, o bien porque tenemos empleo, pero es indigno.

* * *

Vale la pena aplicar las ideas expuestas en este apartado para pensar la construcción de una cultura de paz y derechos humanos en México. Vimos que una de las ideas centrales de la paz democrática es la necesidad de que la ciudadanía acepte y ponga en práctica los principios de justicia. Teóricamente es obvio que lo que le sigue a la aceptación de una norma es su puesta en práctica; sin embargo, si esto se analiza desde una perspectiva de cultura política, el paso de un plano a otro no es evidente ni automático. Cuesta mucho poner en práctica los compromisos éticos con la paz y los derechos humanos que se aceptan discursivamente. En la primera parte de este trabajo expuse la brecha que separa lo ideal de lo real en el mundo de las personas migrantes en México, la manera en que conviven en ese mundo, por un lado, el progreso que hubo en las normas de derechos humanos que protegen sus actividades y, por el otro, las violencias legales e ilegales y las violaciones a los derechos humanos más elementales que sufre esta población. Nuestro país cuenta con una universalidad jurídica sólidamente construida en el marco de la reforma constitucional en materia de derechos humanos aprobada en 2011. Alán Arias Marín (2016) entendía la Reforma de 2011 como un “conjunto práctico” que constituye “una masa crítica” para hacer frente al exceso de violencia en México (p. 138). Claramente no

basta con consensuar las reformas de derechos humanos y aceptar sus normas, hay que hacer que su mandato se vuelva costumbre y se concrete en la vida práctica de las instituciones públicas y privadas. Nicolás Maquiavelo (2000) era consciente hace siglos de que las leyes y la libertad no podrán hacerse realidad en una república si no hay “pureza de las costumbres” (pp. 88-89). Cuando no hay buenas costumbres cívicas, las mejores leyes no se aplican ni se aprovechan, o peor aún, la sociedad simula que las pone en práctica. Uno de los mayores retos para afianzar la cultura de paz y derechos humanos en México, es superar la cultura de la “doble moral” y la “simulación”: desde hace años el país se presenta internacionalmente con una imagen renovada gracias a la reforma constitucional de 2011, pero si se tiene en cuenta la realidad empírica de los derechos humanos, se podría calificar esa imagen de respeto, promoción y divulgación de los derechos humanos como “una gran simulación y una total y grave catástrofe” (Huertas Díaz et al., 2015, p. 289). La simulación rompe la secuencia de la aceptación y puesta en práctica de los principios de justicia y los derechos humanos. Esta problemática es central en nuestro país.

¿Qué hay que hacer para que la cultura de paz y derechos humanos sustituya gradualmente a la cultura de la simulación que alienta y legitima las violencias burocráticas que imperan en muchas instituciones públicas y privadas? En la primera parte de este trabajo di una primera solución: si se quieren cambiar las prácticas y, en general, la cultura institucional de una determinada institución se tiene que identificar y comprender la cultura de la violencia que se ha instalado en ella. La primera parte de la solución al problema es acompañar el análisis jurídico de los derechos humanos que han sido violados

con un análisis sociopolítico de las violencias que rodean a dicha violación, para detectar la cultura de violencia que está operando y, luego, poder cambiarla.

Pero se tiene que hacer algo más. Me pregunto: ¿las personas servidoras públicas actúan con malas prácticas en nuestro país porque no conocen las normas de derechos humanos? Me animo a hipotetizar que no es un problema de falta conocimiento, sino más bien un asunto que atañe a la cultura política pública: es probable que muchas de esas personas sepan que están incurriendo en malas prácticas y, aún así, actúan mal. Entiéndaseme bien: puede haber servidores públicos que desconozcan estándares internacionales, leyes constitucionales de derechos humanos y leyes generales. No lo niego. No obstante, pienso que el problema es más profundo y, por lo tanto, más complejo. La recurrente violencia burocrática que padecen las personas migrantes es un acto que es propio de una cultura de la simulación. Recordemos la problemática que expuse en el capítulo primero: en los últimos años, un montón de migrantes que han solicitado ayuda humanitaria o refugio han sido atendidos por las instituciones encargadas de hacerlo, pero sus trámites se prolongan indefinidamente. Se podría resumir el conflicto y la violación a los derechos humanos al debido proceso y la seguridad jurídica que esta población padece de la siguiente manera: te atiendo, pero en realidad no te estoy atendiendo; te incluyo en un proceso administrativo —la solicitud de petición de persona refugiada— que te va a terminar excluyendo, porque la respuesta se demorará y la persona desistirá de su petición. Es lo que Giorgio Agamben (2006) llama la inclusión excluyente de la vida en el derecho, una inclusión que, en realidad, opera por exclusión, y que lleva a cabo el poder soberano productor de *nuda vida*.

En México hay un desapego afectivo generalizado hacia las normas de derechos humanos. No son normas que sean inmanentes a las prácticas: son normas que se imponen externamente a las personas servidoras públicas y, como son externas a sus prácticas, no son acatadas. Es importante no solo conocer las normas: hay que tener, como ya lo anticipé en el capítulo primero, una lealtad patriótica hacia ellas. Esto requiere que los sujetos militen las normas de derechos humanos, para hacerlas normas de vida. ¿Cómo se logra eso? Tenemos un dilema: un servidor público que finge atender a una víctima y viola el debido proceso es potencialmente alguien que también puede fingir una lealtad afectivo-patriótica hacia las normas de derechos humanos. Esta situación nos lleva al nihilismo. Y el nihilismo, como ya lo dije, no puede ser aceptado y hay que buscar una salida. Hay una salida al nihilismo que se puede resumir del siguiente modo: si aprendiste a ser simulador, también puedes aprender a actuar diferente. Esto nos conduce al optimismo que está en la base del aprendizaje moral, un optimismo cauto, no ingenuo, planteado desde las coordenadas de un enfoque crítico de la educación para la paz y los derechos humanos. Hay que capacitar a los servidores públicos que reproducen la cultura de la simulación, pero, a la par, cada institución tiene que reflexionar en torno al dispositivo de la capacitación que instrumenta y transformarlo para que sea política y culturalmente más efectivo de lo que es. Esto debido a que los funcionarios se capacitan, pero en muchos casos siguen actuando igual y simulan cambiar. Por algo se siguen violando los derechos humanos en nuestro país, a pesar de que desde hace décadas se capacita en derechos humanos al servicio público. Prima la cultura de la simulación. No obstante, si esta es la realidad, hay que revisar y reformar el dispositivo de la capacitación para inscribirlo en un horizonte de pensamiento crítico.

En este sentido, la institución capacitante y la institución capacitadora tienen que reflexionar críticamente y dialogar para definir la eficacia práctica y simbólica de la capacitación: hay que establecer no solo qué se va a impartir (conocimiento), sino, además, cómo se va a interpelar ética, política y críticamente a los servidores públicos capacitados. Siguiendo a Ana María Rodino (2006), la capacitación profesional tiene que ser entendida como una actividad destinada a formar “en el compromiso activo por modificar los aspectos de la realidad —de orden individual o social— que impiden la realización efectiva de los derechos humanos” (p. 104). Y agrega que,

en instituciones especializadas (academias militares y policiales, escuela judicial, escuela diplomática, institutos pedagógicos, etc.), la EDH [educación en derechos humanos] debe formar parte de los programas de estudio de esas instituciones (p. 116).

Los especialistas en violencia institucional han advertido que la formación en derechos humanos se vuelve efectiva cuando logra que las personas reflexionen en torno a “formas concretas que tienen los/as integrantes de cada organización de 'pensar' y 'hacer' la institución, como formas concretas de relación, de interacción, de asignación de espacios para la participación, la expresión y las disidencias” (Armida *et al.*, s.f. p. 29). De esta manera, si el sujeto no reflexiona sobre lo que hace en la propia institución que trabaja, cualquier cambio técnico, procesual o administrativo, será insuficiente. Hace falta que las personas recapaciten en lo que hacen y en lo que han venido haciendo durante años, para que practiquen realmente el juicio crítico y transiten desde el mecanicismo burocrático —el mejor aliado de la “banalidad del mal”— hacia la militancia ética, política y crítica de los derechos humanos. El verdadero sujeto

militante de los derechos humanos es un sujeto crítico y reflexivo. Hay que convertirse radical o gradualmente, según cada caso particular, en un militante de los derechos humanos, un sujeto político, activo y crítico que destierre los tipos sociales del burócrata y del gerente de los derechos humanos. Sin esta subjetivación política, que hace emerger a un sujeto militante que es fiel al acontecimiento disruptivo de los derechos humanos, ninguna capacitación cambiará las prácticas y las mentalidades de la gente, que es el objetivo central de una cultura de paz y derechos humanos.

El “pacifismo militante”, la “paz ingobernable” y la “paz problematizadora”

La crítica que se le puede efectuar a la propuesta liberal de Rawls es que la paz no se construye únicamente aceptando y practicando los principios de justicia en el marco de un proceso de aprendizaje moral, como si practicar la paz tuviera que ver solo con madurar moralmente y volverse un sujeto razonable. Las instituciones de la paz se construyen muchas veces resistiendo poderes que son brazos ejecutores de violencias directas, estructurales y culturales. En determinadas circunstancias, la paz puede depender más de la lucha que del consenso, y la lucha también forma parte del aprendizaje moral de los pueblos: la gente organizada aprende a strategizar y negociar, y se asimilan los errores sobre la base de comprender que los avances en la construcción de la paz no son lineales. El desarrollo de nuevas instituciones y prácticas de promoción de los derechos humanos, que resulta de la reforma de las instituciones existentes, se logra mediante la presión social de los sujetos colectivos que reclaman en el espacio público la erradicación de las violencias y transformación democrática de la sociedad. Los colectivos exigen que haya

paz con la palabra, los gestos y las acciones no violentas, “mediante redes, acampadas y asambleas, con el fin de redefinir a las personas como dignas de valor” (Butler, 2022, p. 31). Son acciones —siguiendo a Judith Butler— que visibilizan la desigualdad que existe entre las vidas valiosas y las que no lo son, las vidas violentadas y las que no son dignas de protegerse. Y no puede haber paz social si la sociedad está fracturada por esa desigualdad. La gente se une protestando contra las violencias que fracturan el cuerpo social: esa unión es ya un indicador de cohesión social. Eric Alliez y Antonio Negri (2022) se refieren a la necesidad de practicar en el mundo contemporáneo del estado de excepción permanente una paz “re-inventada”, entendida como “resistencia común que une”, pues “la cooperación constituyente de las multitudes singulares” es aquello “que crea la existencia común del mundo” (pp. 16-17).

A partir de lo anterior, se puede identificar en el pensamiento crítico contemporáneo un “pacifismo militante”, “una oposición activa, enérgica y no violenta a la violencia”, que no consiste en “cultivar el alma hasta alcanzar un estado virtuoso, y tampoco de abstenerse de toda acción como una forma de minimizar la posibilidad de causar daño” (Butler, 2020, p. 58). En otro trabajo, Butler (2022) afirma que:

la no violencia no emerge necesariamente de la zona pacífica o tranquila del alma. Con mucha frecuencia es una expresión de ira, de indignación y de agresión (...) Una práctica de la no violencia agresiva no es, por lo tanto, una contradicción en los términos (p. 28).

La paz militante no es *pacífica* —entendiendo aquí lo *pacífico* como sinónimo de moderación, pasividad y tranquilidad— y esto no es un sinsentido, sino todo lo contrario: la paz puede perseguirse por medios no violentos de manera vigorosa, firme e, incluso, con acciones iracundas.

Perseguir agresivamente la paz es una práctica que le da sentido a la realidad política porque mediante ella no se destruyen los lazos cívicos, sino que, al contrario, estos se refuerzan cuando se develan las mentiras del poder y los colectivos visibilizan la verdad que pretende mantener oculta la estructura de impunidad. Estas son acciones propias de una cultura de paz y derechos humanos crítica, problematizadora y democrático-radical que reconoce públicamente las vidas desvalorizadas y milita contra la injusticia. Se busca superar, de ser posible, ese momento inicial de reacción indignada e irascible frente a la violencia, para pasar luego a una etapa de análisis político y movilización continuada; en esta fase se produce una comprensión de las violencias y de la manera en que se entrelazan en las sociedades contemporáneas. La no violencia es una práctica política e intelectual, y se concibe como “una lucha activa y continuada” porque “los humanos no [dejan] de ir a una guerra tras otra” (Butler, 2020, p. 58). Dicho de otra manera: como la violencia es continua, y se transmite culturalmente, la militancia pacifista también se concibe como una práctica permanente de ilegitimación de las violencias y de construcción de una cultura democrática radical de los derechos humanos.

La resistencia no violenta indignada, rabiosa, decidida y firme, entiende el pacifismo como un “combate contra la guerra” (Alliez y Negri, 2022). Eric Alliez y Antonio Negri apelan a la distinción que hizo Gilles Deleuze entre combate y guerra: mientras la guerra es la puesta en marcha de una “voluntad de dominación” para justificar la destrucción, el combate, por el contrario, “moviliza las fuerzas contra los poderes de la dominación” (p. 14). Querer vivir, decía Deleuze, es una lucha y hasta la práctica más amistosa de abrazarse conlleva un combate implícito: “El alma como vida de los flujos es

querer-vivir, lucha y combate. No solo la disyunción, sino la conjunción de los flujos también es lucha y combate, abrazo” (Deleuze, 1996, p. 76). El pensador francés agrega que mientras la lucha es una acción del alma (de lo más vivo que hay en nosotros, por decirlo de alguna manera), la guerra es un producto del yo narcisista y autocentrado: “La parte inalienable del alma aparece cuando se ha dejado de ser un yo: hay que conquistar esta parte eminentemente fluida, vibrante, combatiente” (Deleuze, 1996, p. 76). La lucha no está disociada del abrazo: abrazarse con el otro, una acción que se orienta al querer-vivir juntos, implica abrirse paso, romper filas y desentonar, más que armonizar y empatizar como solemos pensar. Recordemos los besos y los abrazos que repartía el poeta Javier Sicilia, uno de los fundadores del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad, a los políticos en las manifestaciones públicas que tuvo este colectivo en 2011 en contra de la llamada “guerra contra el narcotráfico”.¹⁷ A muchas personas, tanto de derechas como de izquierdas, les molestaban los abrazos del poeta y les parecían inentendibles. Sus actos, más allá de estar de acuerdo o no con ellos, incomodaban y eran tirantes, y esto generaban los abrazos en un contexto social del país inundado de violencia. Es como si Sicilia hubiese tenido que abrazar y besar para abrirse paso en la lucha por la paz y la justicia en el país en las etapas más tempranas de la crítica a la estrategia de combate militarizado del crimen organizado. No eran abrazos sentimentalistas sino actos políticos. El pacifista sentimentalista confunde la lucha con la guerra, cuando son cosas distintas, y piensa que la generación de atmósferas tensas es incompatible con la búsqueda de la paz; el pacifista militante sabe diferenciar la lucha de la

¹⁷ Luego Sicilia afirmó, en marzo de 2023, que: “Con abrazos no se garantiza la seguridad del país” (Toledo, 2023).

guerra y no reduce las acciones de paz a la armonización de los desacuerdos.

El pacifismo crítico pone en marcha un “[t]rabajo largo, complejo, militante: la paz es tanto intuición como la obra abierta; la paz [...] es captación de las fuerzas en un devenir que enriquece eso de lo que se adueña (lo contrario de una pacificación forzada)” (Alliez y Negri, 2022, 16). Nótese que los autores hablan de fuerzas, no de *violencias*, porque son fenómenos distintos: una fuerza siempre está en relación con otra fuerza para influirla, persuadirla o aminorarla, y este proceso presupone la existencia de un sujeto libre; en contraste, la violencia es una relación en la que el otro es invadido, conquistado o apropiado con el fin de someterlo o destruirlo (Foucault, 1988). Las fuerzas del pacifismo militante son “fuerzas de vida” que se distinguen de las violencias que agreden y matan. El pacifismo militante articula fuerzas que combaten y no buenas intenciones, porque es la vida —individual y colectiva— y no la moral lo que está en juego en la lucha por la paz. En lugar de las nobles intenciones de un hombre bueno, el foco del pacifismo militante está puesto en las fuerzas sociales que resisten los poderes violentos que surgen en todos lados y a cada rato en las sociedades contemporáneas. Deleuze (1987) creía que “la resistencia al poder ya invoca la vida y la vuelve contra el poder [...] no hay ninguna necesidad de invocar al hombre para resistir” (p. 121). Se puede prescindir del concepto de hombre bueno para resistir pacíficamente a la violencia porque el combate contra la guerra “no puede conducir a la ‘tranquilidad del alma’ del estoico”, sino que implica, antes bien, la “construcción colectiva del ser” en medio del “caos de los hombres” (Alliez y Negri, 2022, p. 16). Nuevamente se plantea aquí la idea según la cual la base de las prácticas militantes de lucha por la paz no es el altruismo, el estoicismo

y la tranquilidad sino la organización colectiva democrática como forma de enfrentar la articulación de los poderes violentos. En el centro del pacifismo crítico-militante no está la idea moral del hombre, sino las multiplicidades populares que se organizan para luchar contra la expansión de la violencia y construir una cultura de paz alternativa, en la que su principal motor son las fuerzas vitales que resisten.

El combate colectivo contra la violencia se desarrolla y prospera en el marco de una democracia radical, no en el contexto de una sociedad conservadora en la que la paz social es el resultado del dominio de una clase sobre otra o de un equilibrio de fuerzas. Ernesto Laclau (1993) propuso que “el concepto de ‘democracia radicalizada’ caracteriza adecuadamente al movimiento por la paz” (p. 239), y con ello quiso subrayar que la búsqueda de la paz no es el objetivo de las elites profesionales sino la acción propia de un movimiento popular democrático. En sintonía con ello, Slavoj Žižek (1993) advirtió que “la serie feminismo-democracia-movimiento por la paz-ecologismo” conforma una cadena política de equivalencias en el seno de una democracia radical y plural, de tal manera que “no hay verdadera paz sin radical democratización” (p. 258). Esto implica que la paz no depende únicamente de que se concreten pactos exitosos de no agresión mutua, sino que también se deben disminuir y erradicar las desigualdades que nutren a las violencias estructurales y culturales; si no hay igualdad entre las razas, los géneros y las clases, se corre el riesgo de que la paz sea el estado social que legitima el *statu quo*. La sociedad democrático-radical en la que el pueblo lucha por la paz y los derechos humanos es una sociedad en estado de efervescencia.

Quiero detenerme ahora en la manera en que el republicanismo cívico ha pensado la construcción de la paz.

Esta tradición de hondas raíces en la cultura política occidental tiene parecidos de familia con la propuesta democrático-radical. Los republicanos consideran que la paz se logra cuando hay “buena educación, buenas leyes y buenas costumbres” (Lefort, 2010, p. 575). Las virtudes republicanas se desarrollan:

en una sociedad efervescente en la que la definición del bien, de la justicia, de la legitimidad, está siempre en cuestión y en la que los imperativos de la conservación se combinan con los de la innovación (Lefort, 2010, p. 575).

El modelo histórico de la sociedad virtuosa, pero a la vez efervescente y conflictiva, es la antigua república romana: Roma fue la institución más estable, pacífica y duradera del mundo antiguo gracias a que institucionalizó el conflicto entre quienes mandan y quienes obedecen, entre la clase dominante y el pueblo, un conflicto suscitado por el deseo de este último de ser libre, que es uno de los requisitos indispensables de la paz social. La paz republicana no se realiza a través de la (falsa) protección que brinda el poder soberano absoluto, que pacifica a la sociedad a través del miedo paralizante de las armas, sino mediante el aumento constante de las libertades públicas, lo que hoy llamaríamos la progresividad de los derechos humanos.

Tenemos así dos términos que son clave de la cultura de paz crítica, republicana y democrático-radical, dos conceptos que se mimetizan: el pueblo reivindicativo y la sociedad efervescente. El pueblo desea la libertad “no porque este sea bueno”, sino más bien porque solo siendo libre el pueblo está en condiciones de ponerle frenos a la avidez de los poderosos (Lefort, 2010, p. 575). Dicho de otra manera: la paz social en una república es el estado que permite que el pueblo sea libre, y solo un pueblo libre puede demandar

políticamente que los poderosos respeten las libertades. La gente tiene que organizarse y participar en los asuntos comunes si quiere hacer valer su derecho a la paz. Lo cual implica que la paz requiere el desarrollo de redes de relaciones sociales sobre los seres humanos. El desarrollo de redes de cuidado, cooperación y solidaridad es la base para que el pueblo pueda demandar la paz y hacerla efectiva. El “deseo del pueblo” es “ejercer una coerción” sobre los que oprimen, y “donde el pueblo es fuerte, reivindicativo, solo allí, el deseo de los Grandes puede ser contenido —al menos en una república—” (Lefort, 2010, p. 569). Hay una fuerza —mejor dicho, una “coerción”— que ejerce el pueblo contra los dominadores; pero es una fuerza no violenta, es la fuerza política que impulsa la reivindicación de los derechos y las libertades, la resistencia popular a partir de la cual se pueden modificar las leyes establecidas o crear nuevas instituciones justas e igualitarias. La fuerza popular de la reivindicación, que es falsamente calificada como violencia desestabilizadora por el bloque de poder que oprime al pueblo, es la que permite que se promulguen buenas leyes y se goce de las libertades públicas.

El pueblo mexicano reivindicó en 2014 el derecho a conocer la verdad en el caso Ayotzinapa. Demandó también otros derechos entrelazados con el derecho a la verdad: el derecho a que se haga justicia con los jóvenes estudiantes desaparecidos y sus familiares; el derecho a que las familias de los muchachos obtengan, aunque sea, un poco de paz cuando se sepa la verdad y se haga justicia; el derecho a que la sociedad mexicana tenga la seguridad de que el caso será adecuadamente investigado y no se ocultarán las pruebas. Y lo hizo a través de protestas pacíficas que se concentraron en la capital de la República, en medio de un clima social efervescente. Pasado cierto tiempo, el clamor popular se calmó en las calles, sin

embargo, las protestas por la desaparición forzada de los 43 estudiantes se reanudan periódicamente. El pueblo se manifestó y dejó clara su postura en el espacio público. Las demandas populares por la verdad, la memoria y la justicia en el caso Ayotzinapa forman parte de la historia mexicana reciente y han contribuido a forjar una cultura de paz y derechos humanos en el país.

El pueblo republicano no es bueno por naturaleza, más bien desea ser libre. No es un enfoque moral de la paz social, pero tampoco es una perspectiva amoral porque a los republicanos les preocupa la corrupción de las élites, la desigualdad social o la falta de libertad. El pueblo actúa libre y pacíficamente cuando hay una fuerte cultura cívica. La avidez de los poderosos puede ser moderada por las instituciones republicanas. De esta manera, en el marco de una sociedad cívicamente inquieta que resiste la violencia, la paz no es el estado propio de un ser humano bueno por naturaleza, sino una demanda popular que emana del deseo colectivo de ser libre. La demanda popular de paz es el primer paso para construirla, y el combate contra la violencia no es pura negatividad; es una práctica social constructiva. La resistencia *no violenta* construye redes de cooperación y solidaridad que protegen a las personas vulnerables y permiten realizar sus fines. Butler (2020) afirma que: “El colectivo protege al individuo de un destino violento, el colectivo exige un mundo en el que esa lucha contra la muerte violenta se libre —o así debería ser— por todos los sectores de la sociedad” (p. 51). Las redes colectivas pueden ser formas político-sociales de protección eficaz de grupos sociales (mujeres, personas LGTBTTQIA+, migrantes, periodistas, líderes sociales, etcétera) en contextos de violencia extrema.

El asunto es que, en México, las víctimas indirectas que emprenden actividades colectivas de búsqueda de sus familiares desaparecidos —como lo hacen las “madres buscadoras”— y crean para tal fin redes de protección y

cooperación —como las redes nacionales de víctimas— pueden convertirse en víctimas de los poderes criminales legales e ilegales que actúan violentamente contra ellas para acallarlas (Fracchia y Ameglio, 2019, p. 20). Esto sucede también con otros grupos que defienden los derechos humanos, como los periodistas, los líderes sociales y los activistas del medio ambiente. Las víctimas saben que están desprotegidas y que pueden ser un blanco fácil de los grupos criminales que reaccionan para frenar sus actos de resistencia no violenta y, aun sabiendo esto, actúan para recomponer el tejido social a través de acciones solidarias y cooperativas. Además, las víctimas que buscan a sus familiares desaparecidos son actores de paz que les enseñan a la sociedad a comprender las características que tienen hoy las guerras de exterminio en México o la producción de las bajas humanas “a partir de una toma de conciencia” (Fracchia y Ameglio, 2019, p. 19). En estas redes circulan saberes prácticos, tácticas y estrategias, diagnósticos y soluciones a la expansión de las violencias. Lo que las víctimas aprenden pueden luego enseñárselo a otras personas. ¿De quién podemos aprender sino de las víctimas organizadas que tienen un contacto directo con las atmósferas de terror y los contextos sociales en los que se producen las desapariciones y los exterminios masivos de personas? Podemos aprender de ellas cómo la violencia configura ciertos tipos de subjetividad, qué clase de sociedad se ha configurado en un determinado periodo de tiempo como resultado de las olas de violencia (sus ascensos y posteriores caídas), qué tipo de violencias circulan y cómo se entrelazan y reconfiguran. Los diagnósticos que efectúan las víctimas nos ponen ante una disyuntiva: ¿somos capaces de reconocer las violencias que nos constituyen socialmente o, por el contrario, las negamos? Como lo expuse en el capítulo primero, la comprensión social de las violencias

y la manera en que estas nos interpelan como sujetos es el primer paso en la construcción de la paz social. Al mismo tiempo, las víctimas se convierten en actores de paz cuando le comunican a la sociedad sus diagnósticos y soluciones a los conflictos.

Decía antes que en una democracia radical la paz comienza a construirse en el momento en que el deseo de libertad del pueblo choca contra el deseo de dominación de los poderosos y, como resultado de esa confrontación, se crean, refuerzan o reforman las instituciones de la igualdad, la libertad y la justicia. El deseo es aquí un factor clave: deseo de no ser dominado, de ser libre, de vivir tranquilamente, de no ser víctima de la violencia y de la voracidad de los poderosos, de reivindicar los derechos humanos, de poner un freno al avance de las violencias. En este marco, la paz puede ser entendida como un estado social que permite que florezcan y se realicen los deseos humanos en la vida cotidiana. Y los deseos son, por definición, ingobernables. Esto quiere decir que dejamos de ser libres en el momento en que el deseo deja de ser perseguido para dejarnos gobernar por un poder social que normaliza nuestra vida. En ese momento no solo dejamos de ser libres, dejamos también de vivir en paz porque vivimos una vida inauténtica, gobernada por poderes que controlan nuestra vida.

Giorgio Agamben (2021) ha propuesto recientemente la idea de una “paz ingobernable” (*ingovernabile pace*), que va contra el sentido común. ¿La paz es compatible con “lo ingobernable”? Lo ingobernable no es el caos que disuelve los lazos sociales y destruye la vida comunitaria; ingobernable es una vida que no se deja capturar por los dispositivos de poder y que resiste a ellos. La paz ingobernable es la única realmente compatible con el desarrollo de la vida humana en comunidad, en la que

la comunidad es el lugar donde acontece la apertura al otro. El estado de paz ingobernable deja de ser una rareza para adquirir pleno sentido cuando se contrapone al estado de guerra permanente en que vivimos. Es también un mundo en el que ya es una realidad lo que Deleuze llamó “la sociedad de control”, una sociedad en la que el individuo se autocensura y se autogobierna, sin necesidad que lo haga un poder externo a él; en la que la empresa neoliberal de servicios sustituye a la fábrica y todos los individuos están obligados a convertirse en “emprendedores creativos”. La humanidad ha olvidado que la paz es el estado que permite que la vida fluya, y que las ocupaciones y las responsabilidades no sean un peso que cargamos en nuestras espaldas sino algo que se cumple libremente, sin que tengamos que ceder a nuestros deseos. Cuando hay paz ingobernable la vida deja de estar administrada y rompe los diques de contención, sin que esto implique poner en riesgo la convivencia social. Hoy la paz ha quedado reducida a dos alternativas igualmente perniciosas que atentan contra la libertad humana: la paz militarista impuesta por las armas, o la paz liberal que gestiona los conflictos, pero a partir de “una mirada administradora y universalista donde la paz es solo un remedio mecánico para el conflicto” (Cruz y Fontán, 2014, p. 142). La humanidad ha abandonado la idea de que la paz es lo que permite realizar libremente los deseos y las ocupaciones.

La vida pacífica ingobernable no es la vida “apaciguada” por el poder soberano que mata impunemente en el estado de excepción permanente, o por los poderes económicos que capturan todos nuestros actos y hasta los gestos más mínimos en las instituciones neoliberales del “empreendedorismo”, sino que es una vida que se sale de los límites establecidos para derramarse libremente sin que esto implique dañar a nadie.

La paz es una forma-de-vida comunitaria que se libera del control gubernamental para dar rienda suelta a los deseos, los pensamientos y las ocupaciones. Aquí los sinónimos de la paz son la fiesta, la alegría y el entusiasmo. Así, la imagen central de la paz no es el cementerio (la “paz de los cementerios”), sino el día de la conmemoración, que coincide con los días de fiesta en los que se interrumpe el tiempo homogéneo y vacío. Walter Benjamin identificó el tiempo pleno y feliz, lleno de posibilidades y promesas de liberación, con los días de fiesta en los que se rememora un acto revolucionario del pasado. Son los días de la conciencia histórica, del compromiso con las gestas emancipatorias de los tiempos que se fueron, que pertenecen al tiempo de los calendarios que se diferencia del tiempo de los relojes homogéneo y vacío, mecánico y lineal. El pensador alemán sostuvo que las revoluciones producen un nuevo tiempo que se materializa cuando se crea un nuevo calendario, es decir, una nueva manera de medir el tiempo y de relacionarnos con el pasado para pensar críticamente el presente y proyectarnos hacia el futuro:

La conciencia de hacer saltar el *continuum* de la historia es propia de las clases revolucionarias en el instante de su acción. La Gran Revolución introdujo un nuevo calendario. El día con el que comienza un calendario actúa como un acelerador histórico. Y es en el fondo el mismo día que vuelve siempre en la figura de los días festivos, que son días de rememoración. Los calendarios miden el tiempo, pero no como los relojes. Son monumentos de una conciencia histórica (Benjamin, 2008b, p. 52).

Si la paz ingobernable es la fiesta que se sustrae al tiempo homogéneo y vacío, la paz es también el estado en el que es posible recordar el pasado feliz en que aconteció un hecho revolucionario que liberó a nuestros antepasados del poder del enemigo. Es por ello que la paz es otra manera

de nombrar la memoria: la memoria de los antepasados oprimidos construye la paz en el presente porque les asigna un lugar en la historia después de haber sido desaparecidos por los asesinos; a su vez, los días festivos, los días de la rememoración, pertenecen a los tiempos de paz. Una paz rebelde e ingobernable que no se deja capturar por las violencias contemporáneas y por las violencias del pasado que aún están activas. La paz festiva e ingobernable se contrapone a las amarguras de la guerra, al fatalismo de la guerra en la que los hechos violentos se precipitan como si fueran el resultado de una necesidad inexorable, como parte de un *continuum* catastrófico que no se interrumpe. La fiesta que transcurre en paz, la fiesta como activación de los sentidos corporales y como remanso del alma, aunque pueda planearse con antelación, es siempre un acontecimiento sorprendente y está colmada de emociones.

Según Agamben (2021), una de las imágenes más antiguas de la paz ingobernable se encuentra en un fresco del siglo XIV de Ambrogio Lorenzetti titulado “El buen gobierno” — también traducido como “Efectos del buen gobierno en la ciudad” o “Alegoría del buen gobierno”—, que está ubicado en el Palacio Público de Siena, Italia. Agamben pone este ejemplo para mostrar que la paz ingobernable no es un concepto posmoderno de moda, sino una realidad que es inherente a la vida humana, pero que los hombres “imprudentemente han abandonado” (párr. 4). En la ciudad del mural de Lorenzetti los habitantes transitan libremente, se mueven a voluntad “según sus ocupaciones y placeres”, y la paz se materializa en “los pequeños acontecimientos cotidianos de la vida común y los deseos de cada individuo” (Agamben, 2021, p. 1). Deseo y trabajo no son antónimos en el estado de paz ingobernable: cada persona desempeña la ocupación que desea y tiene derecho a realizar. Se podría decir que la paz ingobernable

es un proceso social de producción deseante: no es un ideal abstracto, una meta que se alcanzará después de mucho dolor y sacrificio, cuando se termine la guerra o se erradiquen todas las formas de la violencia, sino que más bien el *dictum* político de nuestro tiempo es realizar la paz en el tiempo-ahora, ya mismo, sin postergarla más, en la vida cotidiana en la que las “simples criaturas” —como las llama Agamben (2021, párr. 1)— llevan a cabo sus ocupaciones y disfrutan de sus placeres.

Los enfoques decoloniales de la paz plantean la necesidad de “desaprender la idea de que la construcción de paz es un proceso complejo en el que se necesita la ayuda de externos. La paz se realiza en la cotidianidad y la simpleza de lo que es y se tiene” (Cruz y Fontán, 2014, p. 137). Esta idea se parece a la realización de la paz ingobernable en los actos cotidianos de las “simples criaturas”. Dicho de otra manera, la paz no se construye importando modelos externos y formalistas de paz liberal, sino reconociendo que hay “diferentes, múltiples y heterogéneas paces que se nutren de lo local [...] descolonizar es el proceso de mirar desde abajo los campos y las paces que ya existen y que ya son posibles” (Cruz y Fontán, 2014, p. 143). ¿Y si resultara que la paz ya existe en algunas comunidades indígenas de nuestro país, pero está invisibilizada por los prejuicios racistas, clasistas o machistas? ¿Y si se practica la paz en las comunidades locales y no estamos dispuestos a aprender de estas prácticas? O, peor aún, ¿ni siquiera nos damos cuenta de que existen? Antes de iniciar un proceso de construcción de paz es necesario revisar y aprender de lo que ya existe localmente. Me referiré más adelante a algunas experiencias autonómicas indígenas de México que han construido un “muro de paz” en medio de la expansión y del cruce de las violencias legales e ilegales. Si las comprendemos, podremos aprender de ellas.

Propongo el concepto de paz problematizadora para dar cuenta de dos procesos fundamentales que forman parte

de una cultura de paz crítica. El primero, el reflexivo, atañe a la comprensión, la asimilación y la discusión de las violencias directas, estructurales y culturales, sin omitir sus mecanismos de reproducción social; el segundo, el educativo, tiene que ver con el aprendizaje y la internalización de prácticas de lucha por los derechos humanos en un marco de convivencia cívico-democrática.

La búsqueda de la paz impulsa un proceso de autorreflexión y de autocuestionamiento, que se acompaña de la creación de múltiples focos de discusión en el espacio público para comprender colectivamente las violencias que se ejercen en la sociedad. Permite reflexionar acerca de las adhesiones tácitas o explícitas que estas violencias generan, la manera en que se heredan y se reproducen socialmente. No hay paz sin la generación de un proceso de discusión pública sobre las violencias viejas y nuevas y la relación que hay entre ellas, entre las violencias heredadas y las que desconciertan por su carácter innovador.

La verdadera paz no se impone por la fuerza; dicho sucintamente, la paz es la apertura al otro que ha sido violentado y que lucha por los derechos humanos. La paz es la apertura al otro porque uno aprende a convivir pacíficamente imitando las buenas prácticas de los sujetos ético-políticos que desnudan las miserias del poder y promueven los derechos humanos. La llamada “educación para la paz” permite que los sujetos tengan en cuenta que los conflictos son complejos y diversos, y que no se deben “hacer formulaciones y estrategias únicas, universales, poco adaptadas a las circunstancias de cada país y de cada sociedad” (Fisas, 1998, p. 10). Propongo darle otro sentido a la educación para la paz, sin descartar la idea anterior: la paz se aprende de otros en el sentido de que los sujetos que resisten y han resistido la violencia, que luchan y han

luchado por los derechos humanos, pueden enseñarle a otras personas pautas de convivencia democrática, que son contrarias a las costumbres que emanan de la cultura de la violencia. Esta forma de enseñanza es crítica, política y ética, y es una práctica consustancial a la cultura de paz y derechos humanos. Podemos aprender de las comunidades autonómicas indígenas cómo lograron construir instituciones de paz positiva y democrática en contextos de violencia extrema. Podemos aprender de las Madres y de las Abuelas de Plaza de Mayo de Argentina a luchar pacíficamente por el derecho a la justicia legal, sin necesidad de odiar a los violentos ni de vengarse de ellos.

La búsqueda de paz plantea interrogantes sobre nuestro ser social, los legados violentos que aún se conservan, el ocultamiento de la verdad en los casos de graves violaciones a los derechos humanos, la fabricación de una falsa “verdad histórica” y las nuevas formas de la violencia que surgen y ponen en riesgo la sobrevivencia. Se necesita generar un proceso de discusión de las violencias históricas y contemporáneas que aquejan a grupos y comunidades como paso fundamental en la construcción de una cultura de paz reflexiva. La pacificación entendida como un asunto que atañe a la sociedad en su conjunto es inseparable de un proceso de problematización y de búsqueda de soluciones a los conflictos violentos. Sin este proceso reflexivo la gestión del conflicto y la reparación de los daños de las víctimas corre el riesgo de convertirse en un remedio burocrático que impide que haya un aprendizaje moral efectivo y colectivo, un cambio en las mentalidades y en las maneras de relacionarse con los otros.

Para elaborar el concepto de paz problematizadora, me baso en el concepto de “problematización” de Michel Foucault (1999): según el filósofo francés, la problematización es “el

trabajo de la reflexión filosófica e histórica” que consiste en la “transformación de un conjunto de obstáculos y de dificultades en problemas a los que las diversas soluciones buscarán aportar una respuesta” (p. 360). Estas soluciones “se desprenden de una forma específica de problematización” (Foucault, 1999, p. 360), es decir, la respuesta a un problema (que aquí llamaré “problema-conflicto”) depende de cómo este se encara y elabora, a partir de un determinado marco teórico-histórico. Dado que la problematización es un trabajo de reflexión histórica, se trata de analizar genealógicamente cómo se ha construido un problema-conflicto y qué respuestas se le han dado en las diversas fases de su desarrollo. Las nuevas soluciones que se le dan a un problema-conflicto se añaden a las respuestas que se ofrecieron antes y esto genera un fondo de experiencias compartidas; las nuevas soluciones pueden desplazar a las que ya se dieron antes por haberse vuelto obsoletas. En cualquier caso, las nuevas soluciones que se plantean a un problema-conflicto surgen de “la problematización actual” (Foucault, 1999, p. 360), que modificará total o parcialmente los diagnósticos ya realizados. Las soluciones a un problema-conflicto cambian a lo largo del tiempo porque la manera en que este es interrogado también cambia. Las soluciones no son definitivas porque las problematizaciones se renuevan constantemente, y esto se debe a que los sujetos críticos empeñados en materializar la paz social dialogan con las fuentes del pasado y los actores del presente, para proyectar un porvenir más democrático, justo e igualitario.

A medida que varían las soluciones a un problema-conflicto, va mutando el “nosotros” que lo formula y ofrece arreglos. Foucault (1999) define al nosotros problematizador como una “comunidad de acción” (p. 357), una colectividad que

no es estable ni preexiste a los problemas-conflictos a los que se enfrenta, sino que, en la medida en que interviene en ellos para gestionarlos y resolverlos, se va constituyendo como colectividad. La comunidad de acción es una comunidad abierta, viva y dinámica a la que pueden sumarse nuevas voces críticas, que no actúa siempre de la misma manera porque los problemas-conflictos no tienen una única definición y solución, y tampoco hay un solo modo de abordarlos. Es el problema-conflicto el que nuclea a un conjunto de personas en la comunidad de acción, y no al revés: cuando problematizamos, a medida que lo hacemos, va tomando cuerpo el nosotros problematizador.

En suma, problematizar es interrogar las dificultades y los dilemas que aquejan a una sociedad para buscar soluciones, las cuales se pueden renovar conforme va cambiando la mirada social sobre los conflictos. El cambio de mirada puede estar motivado por la utilización de otro enfoque político, ético, o normativo. La problematización hace que un conflicto sea definido como un asunto fundamental de la comunidad, un problema de interés general, un obstáculo a la realización de los fines que mantienen cohesionada a una sociedad. Cuando una comunidad de acción problematiza, el conflicto se define, se visibiliza y se constituye como un problema social que tiene que ser solucionado.

La problematización de un conflicto y la respuesta que se deriva de ella es una práctica del pensamiento crítico que tiene relación con lo que en el campo de conocimiento de la cultura de paz se denomina “transformación”. Así, la construcción de la paz depende de:

nuestra capacidad y habilidad para transformar los conflictos, para que en vez de tener una expresión violenta y destructiva, las situaciones de conflicto puedan ser oportunidades

creativas, de encuentro, comunicación, cambio, adaptación e intercambio (Fisas, 1998, p. 1).

El conflicto se transforma positivamente cuando la comunidad de acción que lo problematiza deja de verlo como un obstáculo y lo concibe como una oportunidad para cambiar las reglas sociales del juego; en lugar de actuar conforme a reglas que legitiman la violencia, se actúa con base en reglas que respetan y promueven los derechos humanos. Es lo que sucedió en 1985 cuando el Estado argentino impulsó el Juicio a las Juntas Militares: los funcionarios públicos —fiscales, jueces, policías, etcétera— no eran muy diferentes en 1985 a los que habían ocupado puestos estatales en la dictadura cívico-militar (1976-1983); sin embargo, lo que cambió con el retorno de la democracia en 1983, fueron las reglas del juego político y social; ya no predominaban las reglas del terrorismo de Estado, sino las reglas de la democracia. Así lo afirma el exfiscal adjunto del Juicio a las Juntas Militares, Luis Moreno Ocampo:

hay que rediscutir lo que nos pasó para aprender. Porque los argentinos que vivimos en la Argentina del 76, éramos los mismos del 85. Pero las reglas eran otras. Las reglas son cuestión de vida o muerte. Yo aprendí eso. Si a vos te llevaban a una comisaría y no te anotaban en el registro, te podían eliminar. Si te anotaban en el registro, no. Entonces, reglas básicas hacían cuestiones de vida o muerte (Canal La Nación, 2022, 14:53-15:15).

La transformación positiva del conflicto abre la posibilidad de cambiar las reglas de la convivencia social y la percepción en torno a las violencias arraigadas, y cuestionar los prejuicios y las acciones violentas para sustituirlas por ideas democráticas y prácticas respetuosas de los derechos humanos; permite también actuar de manera solidaria y transformar democráticamente las instituciones públicas.

En efecto, la “construcción de cultura de paz” implica “transformar desde la educación las concepciones, cambiar las percepciones y asumir compromisos” (Hernández Arteaga *et al.*, 2017, p. 152). La búsqueda de la convivencia pacífica impulsa el cambio social, orienta “transformaciones estratégicas, no menos urgentes pero que tienen un plazo más largo de maduración. Por eso se vuelve al mismo tiempo un objetivo y un camino” (El Colegio de Guanajuato para el Desarrollo, s/f, p. 29).

Quiero subrayar que la construcción de la paz no depende exclusivamente de un cambio en las reglas formales (normas constitucionales, leyes, protocolos, etcétera), sino que, en todo caso, el cambio de las reglas formales se corresponde con una transformación profunda de las formas de vida social. Por ello la Reforma constitucional que en materia de derechos humanos se realizó en 2011 no puede, por sí sola, erradicar las graves violaciones a los derechos humanos que todavía hoy se cometen en nuestro país. El cambio normativo tiene que estar soportado por una modificación en las formas de vida social: el respeto a los derechos humanos tiene que volverse una costumbre. De ahí la necesidad de afianzar una cultura de paz y derechos humanos, pero no entendida como si fuera juricista que plantea que la (única) solución al avance de las violencias es que haya más y mejores leyes, sino como una cultura política crítica que permita cambiar las mentalidades burocráticas y leguleyas de las personas servidoras públicas que defienden y promueven los derechos humanos, una mentalidad que impide que pongan a las víctimas “en el centro”, y erradicar las prácticas de “simulación democrática”. Implica también cambiar la cultura de la capacitación en derechos humanos para que el adiestramiento en cuestiones técnicas sea complementado con una formación política,

social e histórica amplia, que les permita a las personas hacer análisis políticos de la realidad. Esto implica devenir en un sujeto problematizador de la realidad social, que cuestione las soluciones que ya se han dado a los problemas-conflictos y que han sido insuficientes; un sujeto crítico que —como ya lo expuse antes— sea al mismo tiempo un sujeto militante de los derechos humanos, afectivamente comprometido con su defensa, promoción y divulgación.

Propongo que la problematización sea una herramienta crítica fundamental de construcción de la paz social: para gestionar y solucionar un conflicto, para reparar una injusticia, hay que problematizar la historia del conflicto y las injusticias, revisar qué soluciones se le dieron antes para modificarlas si fuera necesario; y, si no hubo respuestas, preguntarse por qué no las hubo y qué salidas se le pueden dar al problema-conflicto en la actualidad. La problematización crítica de un conflicto es un paso fundamental hacia su transformación positiva.

Aunque se afirme que “[l]a paz positiva no quiere decir renunciar a los desacuerdos presentes, por el contrario, demanda el encuentro de compromisos en la resolución de conflictos” (Hernández Arteaga *et al.*, 2017, p. 154), la mayoría de los enfoques de cultura de paz sostienen que el objetivo de la paz es que haya armonía social (Asamblea General de las Naciones Unidas, 1999; Fisas, 2010, p. 12; Muñoz y Molina Rueda, 2010, p. 49; Hernández Arteaga *et al.*, 2017, p. 153, 164; Cornelio Landero, 2019, p. 10; El Colegio de Guanajuato para el Desarrollo, s/f, p. 5). Desde un enfoque crítico y democrático-radical de la cultura de paz, coincido con Lefort (2010) cuando plantea que: “La república no podría asegurar la armonía de la sociedad, pues la sociedad está siempre dividida, y no puede más que estarlo,

entre dominantes y dominados” (p 574). La división entre dominantes y dominados es ilegítima porque opera “sobre el fondo de la igualdad”, lo cual quiere decir que, si bien no es posible lograr la armonía social porque las relaciones de poder y de subordinación son constitutivas de cualquier sociedad, en una república radicalmente democrática el pueblo “goza de la posibilidad [...] de hacer valer sus reivindicaciones y de conquistar un sitio en el sistema político” (Lefort, 2010, p. 574). La paz que no es la realización de la armonía social, sino que, por un lado, es la evitación, reducción o eliminación de la violencia que destruye el tejido social, y, por el otro, es la potenciación del conflicto democrático entre dominantes y dominados, violentos y violentados, a partir del cual la sociedad se moviliza para demandar que haya justicia, igualdad, libertad y respeto a los derechos humanos, sin los cuales no puede haber una verdadera paz social. Esto permite que se visibilice en el espacio público las conductas que los dominadores y los violentos quieren mantener en secreto. Las organizaciones populares latinoamericanas de derechos humanos han llevado a cabo durante muchos años una lucha pacífica por la memoria, la verdad y la justicia, sin recurrir a la venganza ni proferir discursos de odio, pero al mismo tiempo han activado conflictos con los exdictadores y sus cómplices civiles guiados por la consigna “Ni olvido, ni perdón”. De ese conflicto democrático han nacido buenas leyes y costumbres.

La cultura de paz problematizadora se orienta a resolver de manera no violenta los conflictos para reconstruir el tejido social roto y reparar las heridas de las víctimas. Es una actividad problematizadora porque a la par que se hace lo anterior, se abren frentes de conflicto democrático con los violentos que producen y reproducen las estructuras de desigualdad, impunidad y corrupción. Lo primero —resolver un conflicto,

recomponer lo violentado y reparar a las víctimas— se ha concretado a través de actos públicos de perdón realizados por representantes de gobiernos democráticos con el objetivo de destrabar los nudos violentos del pasado. La facultad de perdonar, como lo ha señalado Hannah Arendt (1998), permite tramitar “la desgracia de la irreversibilidad” y “sirve para deshacer lo que se ha hecho” (p. 106). Como ejemplo se puede citar el discurso que pronunció Néstor Kirchner en marzo de 2004 en la Escuela Superior de Mecánica de la Armada (ESMA), una institución militar que operó como un centro clandestino de detención durante la última dictadura cívico-militar argentina y que luego se convirtió en un museo y sitio de la memoria. En palabras del expresidente argentino:

Las cosas, hay que llamarlas por su nombre. Y acá si ustedes me permiten, [hablo] no como compañero de tantos compañeros y hermanos que compartimos aquel tiempo, sino como presidente de la Nación Argentina. Vengo a pedir perdón en nombre del Estado por la vergüenza de haber callado tantas atrocidades durante veinte años. Y hablemos claro: no es rencor ni odio lo que nos guía y me guía, es justicia y lucha contra la impunidad. Y a los que hicieron este hecho tenebroso y macabro, tantos campos de concentración como fue la ESMA, tienen un solo nombre: son asesinos repudiados por el pueblo argentino (Canal Casa Rosada - República Argentina, 2010, 1:34-2:55).

Después de este hecho, se reactivaron en el país los juicios civiles contra los genocidas, de tal suerte que, en este caso, el perdón fue acompañado de actos de reparación realizados por la justicia. Es un perdón que construye la paz porque neutraliza el rencor y la venganza apoyándose en el deseo de justicia legal y su efectiva realización, que puso fin a años de impunidad.

Podemos referir también la investigación que llevó a cabo el Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes (GIEI) sobre el caso Ayotzinapa. Su estudio ilegitimó la llamada “verdad histórica” que impuso el Estado mexicano en la primera investigación que se llevó a cabo. En una de las presentaciones de los Informes I y II que realizó el Grupo, “uno de los papás dijo públicamente: “ustedes nos ven más alegres, no lo estamos porque no sabemos dónde están los muchachos, pero se nos ha quitado un peso de encima, el peso de la mentira” (Beristain *et al.*, 2017, p. 148). Sacarse “de encima” “el peso de la mentira” es un acto de construcción de paz porque las víctimas indirectas se sienten reparadas, al menos de forma parcial, y esto se logró exponiendo una verdad científicamente respaldada que choca de manera polémica contra la “verdad histórica”. Esto muestra que la construcción de la paz no elimina los conflictos, sino que, más bien, los utiliza como recursos legítimos para visibilizar y discutir mentiras y omisiones institucionales graves.

Siguiendo el hilo de la reflexión anterior, quiero aludir ahora a la Recomendación General 46/2022 que emitió la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (2022b) sobre las violaciones graves a los derechos humanos cometidas por el Estado mexicano entre 1951 y 1965. Una de las ideas centrales de la Recomendación es que la violencia política de Estado no comenzó en los años 60 para reprimir el “movimiento guerrillero de 1965” o el “movimiento estudiantil de 1968”, sino que ya en la década de los 50 existieron acciones represivas de gran magnitud dirigidas al movimiento henriquista (Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2022b, p. 17). El documento critica la Recomendación 26/2001 que emitió este mismo organismo autónomo en los primeros años del siglo XXI, para investigar las graves violaciones a los derechos humanos cometidas

en el contexto de la llamada “guerra sucia”. Las limitaciones que tuvo esta investigación según la Recomendación General 46/2022 son dos: en primer lugar, omitió indagar en “acontecimientos anteriores al periodo 1970-1980”, y, en segundo lugar, el documento en “diversas ocasiones planteó que el Estado empleó medidas drásticas para responder a grupos guerrilleros” (Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2022b, p. 14).

Analicemos los pormenores de estas dos críticas. En primer lugar: la Recomendación General 46/2022 cuestiona las delimitaciones históricas dadas por sentadas por el sentido común historiográfico y plantea que la violencia política de Estado no comenzó en los años 60, sino en la década de 1950 con la cruenta represión del movimiento henriquista. El olvido institucional y social de la represión estatal al henriquismo es un acto de injusticia, y sin justicia no hay paz para las víctimas y para la sociedad mexicana en su conjunto. En consecuencia, la construcción de la paz se basa en un trabajo político-intelectual de revisión y puesta en cuestión de interpretaciones históricas ya hechas, que es igualmente un trabajo de memoria y de reparación de lo violentado. La afirmación según la cual la violencia política de Estado comenzó en los años 50, tiene el objetivo de afianzar el rigor historiográfico en torno a la evidencia disponible sobre la maquinaria de la violencia política de Estado en México, pero, además, se procura hacer justicia a los militantes del henriquismo que fueron desaparecidos “físicamente, pero también política e históricamente” (Diario Oficial de la Federación, 2022, p. 2). La problematización del pasado que realiza la Recomendación General 46/2022 es un paso hacia la construcción de la paz en la medida en que visibiliza las arbitrariedades, las injusticias y las imprecisiones conceptuales e historiográficas que han obstaculizado

la reparación íntegra de las víctimas. Sin verdad no hay memoria ni justicia. Y tampoco paz.

Segunda cuestión: la Recomendación General 46/2022 cuestiona el enfoque instrumental de la violencia que adoptó la *Recomendación 26/2001*, en la que esta es entendida como un instrumento que puede ser mal utilizado a partir de las “medidas drásticas” que tomó el Estado en el periodo de la guerra sucia. Hay un choque de perspectivas entre las dos Recomendaciones, una diferencia de problematizaciones de la violencia de Estado, que responde a dos maneras distintas de caracterizar la actuación del Estado mexicano en el pasado reciente: en la Recomendación General 46/2022 el Estado es definido como un aparato represivo sistemático, mientras que la Recomendación 26/2001 lo entiende como una institución que se excedió drásticamente en el uso de la fuerza. Es el contraste entre la violencia como aparato represivo y la violencia como sistema defensivo aquejado de algunos excesos “drásticos”. De ahí que la Recomendación General 46/2022 plantee una solución al problema de la violencia política distinta a la ofrecida en la Recomendación 26/2001: si a lo largo de cuatro décadas (1951-1990) lo que hubo en México fue una violencia política sistemática que no actuó como respuesta legítima a la disidencia sino como violencia primera y fundamental contra ella, en consecuencia, es necesario identificar “a los responsables de tales violaciones” por la gravedad de los hechos (Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2022b, p. 14). Y como la afectada es la sociedad mexicana, se formula un conjunto de reparaciones para reforzar la cultura cívica y la paz social en México, entre las que se encuentran: renombrar avenidas y calles, rescatar cronistas locales, construir sitios de la memoria en diversos estados del país, promover la educación en las escuelas

con enfoque de derechos humanos y visibilizar los orígenes olvidados de la violencia política de Estado. Lo que está en juego aquí es la problematización de la historia mexicana y sus interpretaciones, del sentido común historiográfico y los legados. Se busca desentrañar el sistema interrelacionado de la represión y recordar luchas y nombres, como las que llevaron a cabo:

Manuel Reyes Miranda, Rafael Maldonado, Eloy Castro, Enrique Ayala, Eneidino Bailón, Camacho, Ramiro Mena, Margarito Navarrete, María de la O y sus hermanos, entre otros. Todos ellos activistas y luchadores bajo las banderas del henriquismo y la FPPM [Federación de Partidos del Pueblo Mexicano], protagonistas del fallido levantamiento del 15 de enero de 1954, en Tenexpa (Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2022b, p. 18).

El último ejemplo de construcción de paz problematizadora que analizaré es la resistencia no violenta de la comunidad autonómica de Cherán, ubicada en el estado de Michoacán. Antes de abordar puntualmente este caso, conviene subrayar que, en general, los procesos comunitarios de autonomía en México pueden ser catalogados “como verdaderos procesos de paz”, porque permiten que las colectividades indígenas puedan “vivir en ausencia de violencia y desarrollar sus potencialidades y sus vidas, en un contexto de justicia social que garantice las necesidades básicas y una vida digna, y que implica la cooperación para beneficios mutuos e igualitarios” (Gasparello, 2016, pp. 86-87). Estas luchas problematizan la universalidad del derecho occidental, desafían la política de miedo, hostigamiento y control territorial y poblacional que llevan a cabo los poderes fácticos legales e ilegales, pero no entablan con el Estado mexicano un conflicto divisivo e irresoluble. En lugar de enredarse en una discordia interminable

con las autoridades federales o estatales, los integrantes de la comunidad que han ganado la autonomía actúan constructivamente desarrollando formas alternativas de resolución de conflictos, de justicia y de seguridad. Las comunidades autónomicas no se oponen al Estado mexicano en su totalidad, sino a las prácticas violentas de ciertos actores estatales e ilegales que actúan coludidos. Contra el poder social de matar ampliamente extendido en algunas regiones del país, se levanta el poder comunitario de resistir, defenderse, colaborar y ser solidarios. Contra las violencias legales e ilegales, se construye la paz problematizadora de las comunidades autónomas.

Antes del levantamiento popular de 2011, el municipio de Cherán sufría la depredación de los bosques a manos de lo que los cheranenses han llamado “los malos” —criminales, talamontes y secuestradores—, que “eran, y son, en su gran mayoría, originarios del municipio” (Gasparello, 2018, p. 82). Forman parte de ese poder violento una mixtura de grupos criminales y legales que controlan los territorios y la población sobre la base de una política del terror. Los problemas que enfrentan las comunidades en México son la ocupación y devastación de los bosques y territorios, cometidas por el crimen organizado y las mineras; en estos “territorios de muerte” la violencia se materializa en la “amenaza a la vida natural, humana, social y cultural” (Calveiro, 2019, p. 204). A partir de que los cheranenses —en particular, las mujeres— se levantaron contra las violencias legales e ilegales que perturbaban el trabajo de la gente, se constituyó un “nosotros” político y crítico que actuó para frenar el avance del crimen organizado en la comunidad y atender la demanda popular de mayor seguridad. La solución al problema de la violencia llegó cuando los cheranenses ganaron

la autonomía comunitaria, que permitió transformar la estructura del gobierno local y elegir a las autoridades por “usos y costumbres”. Lo que le dio forma a la comunidad de acción cheranense (construida en función de la frontera la comunidad/los malos) fue la definición de las violencias —los secuestros, las extorsiones y la tala indiscriminada— como un problema que afectaba a toda la sociedad, y no a unos cuantos; el levantamiento de 2011 fue la primera acción que formó parte del paquete de medidas que se tomaron para frenar la violencia (paz negativa), lograr la autonomía y regirse políticamente por sus usos y costumbres. Problematicar las violencias —oponerse a ellas y definir las como un problema común— y actuar colectivamente para dar una solución al conflicto le permitió a la comunidad indígena de Cherán constituirse como un nosotros que, tras la expulsión de los políticos corruptos e ineficientes y de los criminales que aterrorizaban a la gente, pudo construir la paz con un enfoque de seguridad humana. Los procesos comunitarios de deliberación y consulta popular se establecieron como espacios públicos para revisar, redefinir y actualizar las soluciones al conflicto. En Cherán, la paz negativa y la paz positiva son el resultado de la lucha popular, de la potenciación de un conflicto democrático en contra de las violencias legales e ilegales.

En la resistencia no violenta de Cherán se pueden identificar los principales componentes de lo que he llamado una “paz problematizadora”

- a.** La construcción del conflicto como un problema general de la sociedad que obstaculiza la paz social. Es decir, el conflicto se construye problematizando aquello que destruye el lazo social.
 - Las violencias que atentaron contra la seguridad de la población cheranense estaban afectando

negativamente la vida cotidiana del pueblo y ya no podían ser toleradas.

- b.** Al mismo tiempo que se cuestiona el conflicto violento que erosiona el lazo social, se genera un conflicto democrático que refuerza el lazo cívico-comunitario y se materializa en protestas no violentas que demandan la paz social.
 - El levantamiento de abril de 2011 fue la respuesta contenciosa del pueblo de Cherán a las violencias criminales, es decir, el levantamiento fue parte de la producción de un conflicto democrático contra las violencias de los talamontes. La lucha social —el conflicto democrático— es un medio para frenar la violencia.
- c.** El surgimiento de una comunidad de acción derivada del acto problematizador.
 - La construcción de la comunidad de acción redefinió al municipio cheranense: después del levantamiento, el pueblo ya no fue el mismo. La nueva comunidad se construyó sobre la base de la división polémica “Cherán *versus* ‘los malos’”.
- d.** La búsqueda de soluciones al problema-conflicto que realiza la comunidad de acción.
- e.** Las acciones que se implementaron en Cherán para solucionar el conflicto violento fueron el levantamiento popular de 2011 y la posterior obtención de la autonomía política, que le permitió a la población consensuar su propia política de seguridad humana, más eficiente y respetuosa de los derechos humanos que la estrategia estatal de combate al crimen organizado.
- f.** La redefinición constante del problema-conflicto a partir de instancias de discusión y acuerdo.

- En el proceso de resistencia autonómica de Cherán se legitimaron nuevas prácticas deliberativas y de justicia local para delitos menores, con la finalidad de buscar soluciones a los conflictos que se van presentando.
- g.** La evolución de la comunidad de acción, en función de cómo va encarando y solucionando democráticamente el problema-conflicto a lo largo del tiempo
- En Cherán se recuperaron prácticas ancestrales que se habían perdido, se consolidaron los procesos de autogobierno y se desarrollaron formas alternativas de seguridad y justicia
- h.** La construcción paulatina, no lineal y valerosa de una cultura de paz y derechos humanos, en la que se van afianzando la concientización colectiva y la madurez democrática, las capacidades reflexivas de las personas y las habilidades para discutir y llegar a acuerdos.
- Hoy en Cherán las violencias criminales siguen estando latentes, las amenazas no han sido erradicadas y algunos líderes sociales fueron asesinados; no obstante, hay una democracia más sólida que la que había antes de 2011, más paz y seguridad humana.

* * *

Las reflexiones en torno a la idea de paz problematizadora se pueden sintetizar en el siguiente cuadro:

COMPONENTES DE LA PAZ PROBLEMATIZADORA	PROCESO DE CONSTRUCCIÓN DE LA PAZ PROBLEMATIZADORA
El conflicto es construido como un problema general de la sociedad que impide la realización de la paz social. Se problematizan las violencias destructivas. Se buscan soluciones a un conflicto profundamente divisivo y violento a la par que se genera un conflicto democrático y legítimo que refuerza el lazo cívico-comunitario (demandas, protestas, asambleas, etcétera). La comunidad de acción que problematiza las violencias surge como efecto del mismo acto problematizador; sus límites no están dados y se amplían o retraen constantemente. La comunidad de acción busca alternativas al problema-conflicto. El marco de la problematización se redefine a través de la discusión, la generación de nuevos acuerdos y la búsqueda de nuevas soluciones a los conflictos que se presentan. La problematización pública de las violencias expone al colectivo que lucha por la paz y los derechos humanos a la reacción violenta de los poderosos. Se construyen redes de cooperación, solidaridad y protección para evitar ello. La comunidad de acción evoluciona ética y políticamente conforme va solucionando democráticamente el conflicto a lo largo del tiempo. La comunidad de acción se disuelve cuando encara el conflicto facciosamente.	La cultura de paz y derechos humanos se construye con coraje y actitud crítica, de manera paulatina y no lineal: poco a poco, pero de manera decisiva, se van consolidando el juicio crítico y las capacidades reflexivas de las personas, las habilidades para dialogar, discutir y llegar a acuerdos, así como la concientización colectiva y la madurez democrática; y esto sucede sin abandonar el compromiso aguerrido contra la injusticia, la desigualdad, la impunidad y la reproducción social de las violencias.

Fuente: Elaboración propia.

Conclusión

La violencia puede asimilarse a través de reacciones de miedo y parálisis, dolor y angustia, rabia e indignación. Sin menoscabar estas respuestas, e incluso manteniendo algunas de ellas, las personas defensoras de derechos humanos —e idealmente la ciudadanía en su conjunto— tienen que comprender los mecanismos de la violencia —las acciones, instituciones y estructuras de desigualdad y exclusión que las sostienen—, y considerar la manera en que las violencias de distinto tipo se cruzan para producir un sujeto precarizado. El análisis jurídico de la violación a los derechos humanos tiene que acoplarse a un estudio histórico, social y político situado de las violencias interseccionadas que posibilitaron dichas violaciones, con un enfoque de centralidad de las víctimas.

Respetar y promover los derechos humanos facilita la construcción de la paz, de la misma manera que violar los derechos humanos y no difundirlos son medios para consolidar la cultura de la violencia. La violencia no es un hecho espontáneo, y la cultura de la violencia se mantiene porque es objeto de una militancia social activa; afortunadamente, también puede militar la cultura de paz y el respeto a los derechos humanos. Para avanzar en el cumplimiento de este objetivo hay que emprender una batalla cultural pacífica para disputarles el sentido común a las posturas reaccionarias que militan en contra de la igualdad de derechos y oportunidades, el feminismo, la justicia social y las demandas de “Memoria, Verdad y Justicia”.

La paz es compatible con las tensiones y los conflictos democráticos, con la problematización de las violencias que aquejan a una sociedad. Sin embargo, es incompatible con la

polémica que mantiene a cada una de las partes en disputa en una posición fija y cerrada, que impide construir un espacio antagónico común, y con la discordia que siembran las personas que solo buscan fastidiarnos y sulfurarnos.

Más que realizar la armonía social, la idea de cultura de paz que he defendido en este libro —una paz problematizadora— crea las condiciones sociales, políticas e institucionales para frenar la avidez de los poderosos, que no tienen límites, máxime cuando los poderosos se benefician de los dispositivos neoliberales que alientan la competencia feroz y recortan las políticas sociales de pleno empleo y sanidad y educación públicas. Las buenas leyes, las virtudes cívicas y la educación que transforma la mentalidad y las prácticas violentas no surgen de una sociedad estática y tranquila, sino de una sociedad efervescente, dinámica y polémica, en la que el pueblo se constituye como un sujeto reivindicativo.

No hay incompatibilidad entre respetar a las personas que profesan ideas anti-derechos y luchar contra sus ideas. Se puede entablar con estas personas una lucha no violenta para deslegitimar los medios agresivos que emplean sin necesidad de agredirlas. Esto no tiene nada que ver con buscar la armonía y producir una sociedad reconciliada, libre de todas las divisiones. Se trata más bien, sobre la base de la división pueblo democrático-violento, de ampliar el nosotros no violento, de sumar nuevas voces provenientes de diferentes sectores sociales, para poner de manifiesto que los violentos son una minoría que se refuerza y legitima con las desigualdades. La retórica pacifista de la armonía neutraliza y lesiona la cultura de lucha social de la democracia radical, que es el horizonte ético-político en el que pueden hacerse realidad los derechos humanos de las víctimas.

El deseo de que haya paz y se respeten y promuevan los derechos humanos, los recursos de la imaginación y la creación política, la interconexión de las sensibilidades y los afectos, el entusiasmo y la felicidad colectiva, y el patriotismo constitucional son maneras de hacerle frente a la frialdad burocrática que existe en algunas instituciones de defensa de los derechos humanos.

La paz puede ser objeto de manipulación y engaño. Hay una falsa paz social que se distingue de una paz verdadera, que es la paz democrática y popular que tiene como condición de posibilidad el respeto a los derechos humanos. En los años 50, Ernest Bloch (2006) afirmó que la “paz capitalista” es una contradicción en los términos porque “extiende el miedo hoy más que nunca [e] impone a los pueblos la tarea de defender la paz hasta el último extremo” (p. 498). Existe una “pseudopaz socavada por una guerra continua, de una relación de fuerza perpetua” (Foucault, 2006, p. 30), una “falsa paz social” (Alliez y Negri, 2022, p. 10) sustentada en políticas securitistas que violan los derechos humanos y destruyen los lazos sociales de convivencia. En otras palabras, los procesos de construcción de paz pueden ser dispositivos de dominación, imposición y subalternización, todo aquello que es contrario a la cultura de paz y derechos humanos; en nombre de la paz, se pueden imponer las violencias. Esto justifica que la construcción de la paz se apoye en procesos de reflexión crítica que someta a revisión los acuerdos y soluciones a un conflicto y que sea entendida como un movimiento popular, de lo contrario se pueden producir violaciones a los derechos humanos, imponer visiones elitistas desconectadas de la realidad social de las comunidades azotadas por la violencia y, en definitiva, cometer excesos en nombre de las buenas intenciones.

La incipiente experiencia mexicana de construcción de paz revela que esta se ha emprendido desde las comunidades indígenas que luchan por la autonomía hasta las instituciones del Estado, como puede observarse en las *Recomendaciones* que emitió en 2022 y 2023 la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (2022b; 2023a) referidas a violaciones graves a los derechos humanos cometidas en el periodo de la violencia política de Estado (1951-1990).

No hay aquí una jerarquía de niveles o instituciones: lo comunitario no es más importante para construir la paz que el Estado y viceversa; lo que importa es en qué medida las acciones sociales y políticas, sean locales o federales, comunitarias o institucionales, contribuyen a reforzar la aceptación y la puesta en práctica de principios democráticos y de justicia. Las instancias estatales de cultura de paz tienen mucho que aprender de las prácticas comunitarias de construcción de paz positiva, y sería positivo que existiera una mayor porosidad e interrelación entre ambas; de la misma manera, las experiencias comunitarias de construcción de paz no tienen por qué romper con el Estado ni ver en él un enemigo por naturaleza. Entre lo estatal y lo comunitario no hay un antagonismo, sino una diferencia o un diferendo, no obstante, ambos planos pueden convivir en un espacio político común. Esto se corresponde con la idea según la cual no hay, *a priori*, un actor único y privilegiado de la paz, pues todos y todas pueden participar en su construcción. Lo importante no es quién se asume como pacífico ni de dónde viene, sino que tenga la autoridad ética y el compromiso cívico-político para encarar un trabajo arduo, paciente y complejo de transformación de dispositivos machistas, autoritarios y belicistas.

Referencias

- Agamben, G. (2000). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*. Pre-Textos.
- Agamben, G. (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos.
- Agamben, G. (2007). *Estado de excepción. Homo sacer, II, 1*. Adriana Hidalgo (editora).
- Agamben, G. (2021). La guerra e la pace. *Quodlibet*. <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-la-guerra-e-la-pace>
- Alemán, J. (1 de febrero de 2022). *Población y Pueblo: matar al débil. Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/521909-poblacion-y-pueblo-matar-al-debil>
- Alliez, É. y Lazzarato, M. (2022). *Guerras y capital*. Traficantes de Sueños, Tinta Limón Ediciones y Editorial La Cebra.
- Alliez, É. y Negri, A. (2022). Paz y guerra. *Nómadas*, vol. 19, pp. 10-17.
- Araiza Díaz, V (2021). Reinventar la naturaleza para hacernos cargo del Capitaloceno: la propuesta de Donna Haraway. *Andamios*, vol. 18(46), pp. 413-441.
- Arango Durling, V. (2007). *Paz social y cultura de paz*. Ediciones Panamá Viejo.
- Arendt, H. (1998). Labor, trabajo, acción. Una conferencia. En *De la historia a la acción*. Paidós, pp. 89-107.
- Arendt, H. (2003). *La condición humana*. Paidós.
- Arendt, H. (2006). *Sobre la violencia*. Alianza.
- Arendt, H. (2014). *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura*. Trotta.
- Arias Marín, A. (2016). *Ensayos críticos de derechos humanos. Tesis, imperativos y derivas*. Comisión Nacional de los Derechos humanos.

- Armida, M. J., Cassino, M., Ciarniello, L. y Witis, R. (s/f). *Los derechos humanos frente a la violencia institucional*. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Secretaría de Derechos Humanos, Argentina. Autor (2012).
- Asamblea General de las Naciones Unidas (1999). A/RES/53/243. *Declaración y Programa de Acción sobre una Cultura de Paz*. https://fund-culturadepaz.org/wp-content/uploads/2021/02/Declaracion_CulturadPaz.pdf
- Barragán, A. (1 de febrero de 2023). El zoológico de Chilpancingo sacrificó cuatro cabras pigmeas para la cena de Año Nuevo. *El País*. <https://elpais.com/mexico/2023-02-01/el-zoologico-de-chilpancingo-sacrifico-cuatro-cabras-pigmeas-para-la-cena-de-ano-nuevo.html>
- Benjamin, W. (1998). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Taurus.
- Benjamin, W. (2008a). *Obras. Libro I, volumen 2*. Abada.
- Benjamin, W. (2008b). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Itaca/Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Beristain, C. M., Valencia Villa, A., Buitrago Ruíz, Á., y Cox Vial, F. (2017). *Metodologías de investigación, búsqueda y atención de víctimas. Del caso Ayotzinapa a nuevos mecanismos en la lucha contra la impunidad*. Temis/Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso) México.
- Bloch, E. (2006). *El principio esperanza [2]*. Trotta.
- Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Paidós.
- Butler, J. (2020). *Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy*. Taurus.
- Butler, J. (2022). *La fuerza de la no violencia. La ética en lo político*. Paidós.

- Calveiro, P. (2021). *Resistir al neoliberalismo. Comunidades y autonomías*. Siglo XXI/Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).
- Castillo García, Gustavo. (10 de junio de 2013). Procesan a 16 militares por ejecución de 5 civiles en Nuevo Laredo. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/notas/2023/06/10/politica/procesan-a-16-militares-por-ejecucion-de-5-civiles-en-nuevo-laredo/>
- Casullo, N. (2007). *Las cuestiones*. Fondo de Cultura Económica.
- Cavarero, A. (2009). *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*. Anthropos.
- Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal (2007). *El ABC de los derechos humanos en México*.
- Cornelio Landero, E. (2019). Bases fundamentales de la cultura de paz. *Eirene. Estudios de paz y conflictos*, vol. 3, pp. 9-26.
- Cruz, J. D. y Fontán, V. (2014). Una mirada subalterna y desde abajo de la cultura de paz. *Ra Ximhai*, vol. 10(2), pp. 135-152.
- Del Tronco Paganelli, J. y Madrigal Ramírez, A. (2016). Violencia escolar en México: una exploración de sus dimensiones y consecuencias. *Trabajo Social UNAM*, vol. 4, pp. 23-42.
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Paidós.
- Deleuze, G. (1996). *Crítica y clínica*. Anagrama.
- Deleuze, G. (2008). *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Pre-Textos.
- Diario Oficial de la Federación (2022). Síntesis de la Recomendación General 46/2022. Sobre violaciones graves a derechos humanos, al derecho a la democracia y al derecho a la protesta social, al derecho de reunión y al derecho de asociación, entre otras, cometidas por el Estado entre 1951-1965. https://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5669962&fecha=28/10/2022#gsc.tab=0

- Dufour, D. R. (2007). *El arte de reducir cabezas. Sobre la servidumbre del hombre liberado en la era del capitalismo total*. Paidós.
- El Colegio de Guanajuato para el Desarrollo (s/f). *Manual de promotores de cultura de paz y derechos humanos*. Secretaría de Desarrollo Social.
- Esposito, R. (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Amorrortu.
- Esposito, R. (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Herder.
- Fernández, E. (29 de mayo de 2023). Hombre lanza a perrito a cazo con aceite hirviendo en Tecámac VIDEO. *El Universal*. l. <https://www.eluniversal.com.mx/edomex/hombre-lanza-a-perrito-a-cazocon-aceite-hirviendo-en-tecamac-muere-el-can-y-agresor-escapa-video/>
- Fisas, V. (1998). *Cultura de paz y gestión de conflictos*. Icaria y UNESCO.
- Fisas, V. (2010). *¡Alto el fuego! Manual de procesos de paz*. Icaria editorial.
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 50(3), pp. 3-20.
- Foucault, M. (1999). Polémica, política y problematizaciones. En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, volumen III* (pp. 353-361). Paidós.
- Foucault, M. (2006). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2022). *¿Qué es la Ilustración?* <https://lobosuelto.com/que-es-la-ilustracion-michel-foucault/>
- Fracchia, M. y Ameglio, P. (2019). Construcción de paz en México: los familiares de víctimas entre el desplazamiento y el exterminio. *Estudios de la Paz y el Conflicto, Revista Latinoamericana*, vol. 1, pp. 13-26.

- Galtung, J. (1998). *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*. Bakeaz y Gernika Gogoratuz.
- García González, D. E. (2014). Una aproximación al ideal de la paz desde la imaginación ética. *Signos Filosóficos*, vol. XVI(32), pp. 104-124.
- Gasparello, G. (2016). Autonomías indígenas en México: construir la paz en contextos violentos. *Quaderns-E de l'Institut Català d'Antropologia*, vol. 21(1), pp. 81-97.
- Gasparello, G. (2018). Análisis del conflicto y de la violencia en Cherán, Michoacán. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, pp. 155, 77-112.
- Gauger, A., Pouye Rabatel-Fernel, M., Kulbicki, L., Short, D. y Higgins, P. (2012). *The Ecocide Project. "Ecocide is the missing 5th Crime Against Peace"*. Human Rights Consortium.
- Girard, R. (2005). *La violencia y lo sagrado*. Anagrama.
- Girard, R. (2006). *Aquel por el que llega el escándalo*. Caparrós editores.
- Girard, R. (2010). *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis*. Katz editores.
- Gramsci, A. (1984). *Cuadernos de la cárcel. Tomo 3. Era*.
- Habermas, J. (15 de mayo de 2003). No puedo imaginarme que el patriotismo constitucional sea una idea de derechas. *El País*, pp. 39-40.
- Hernández Arteaga, I., Luna Hernández, J. A. y Cadena Chala, M. C. (2017). Cultura de paz: una construcción desde la educación. *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, vol. 19 (28), pp. 149-172.
- Huertas Díaz, O., Manrique Molina, F. E. R., Correa de Molina, C., Trujillo González, J. R. y Herreño Castellano, D. (2015). Retos para lograr en México la cultura de la paz y los derechos humanos. *Iustitia*, 15, pp. 285-310.

- Hueso García, V. (2000). Johan Galtung. La transformación de los conflictos por medios pacíficos. *Cuadernos de estrategia*, vol. 111, pp. 125-159.
- Instituto para la Economía y la Paz (2023). *Índice de Paz México 2023: identificación y medición de los factores que impulsan la paz*. <https://www.visionofhumanity.org/resources/>
- M. E. (2007). Por una cultura de paz. *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, vol. XIV(40), pp. 157-175.
- Jelin, E. (2020). *Las tramas del tiempo. Familia, género, memorias, derechos y movimientos sociales. Antología esencial*. Clacso.
- Kant, I. (1998). *Sobre la paz perpetua*. Tecnos.
- Laclau, E. (1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Nueva Visión.
- Laclau, E. (2004). Ética del compromiso militante. *Virtualia. Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana*, vol. 3(12). <https://www.revistavirtualia.com/storage/articulos/pdf/gVmHBU3zxb0T3SCYSCDp3JwddgzUn353hZupPOMP.pdf>
- Lazzarato, M. (2010). *Políticas del acontecimiento*. Tinta Limón.
- Lefort, C. (2007). La idea de humanidad y el proyecto de paz universal. En *El arte de escribir y lo político* (pp. 325-348). Herder.
- Lefort, C. (2010). *Maquiavelo. Lecturas de lo político*. Trotta.
- Lefort, C. (2011). *Democracia y representación*. Prometeo Libros.
- Mies, M. y Shiva, V. (2013). *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*. Icaria.
- Maquiavelo, N. (2000). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Alianza.

- Monárrez Fragoso, J. E. (2019). Feminicidio sexual sistémico: impunidad histórica constante en Ciudad Juárez, víctimas y perpetradores. *Estado & comunes. Revista de políticas y problemas públicos*, vol. 8 (1), pp. 85-110.
- Moraña, M. (2018). *Filosofía y crítica en América Latina. De Mariátegui a Sloterdijk*. Santiago de Chile, Metales Pesados, 2018, pp. 145-162.
- Muñoz, F. A. y Molina Rueda, B. (2010). Una cultura de paz compleja y conflictiva. La búsqueda de equilibrios dinámicos. *Revista Paz y Conflictos*, vol. 3, pp. 44-61.
- Pereyra, G. (2012). México: violencia criminal y “guerra contra el narcotráfico”. *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 74(3), pp. 429-460.
- Pereyra, G. (2023). *De la protección normativa al abandono biopolítico. Análisis de las Recomendaciones y de los Informes especiales de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos en materia de migración (2019-2022)*. Comisión Nacional de los Derechos Humanos.
- Solís Nova, D. (2007). Simone Weil y la libertad por medio del trabajo. *Veritas. Revista de Filosofía y Teología*, vol. 38, pp. 9-34.
- Pérez Viramontes, G. (2018). *Construir paz y transformar conflictos. Algunas claves desde la educación, la investigación y la cultura de paz*. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (Iteso).
- Rajchenberg, E. y Héau-Lambert, C. (1996). Historia y simbolismo en el movimiento Zapatista. <https://www.solidaritat.ub.edu/observatori/esp/chiapas/temas/zapatismo6.htm>
- Rawls, J. (2001). *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública”*. Paidós.
- Redacción (2019, 23 de octubre). El discurso íntegro que envió Rosario Ibarra de Piedra. *Excélsior*. <https://www.excelsior.com.mx/nacional/el-discurso-integro-que-envio-rosario-ibarra-de-piedra/1343838>

- Rodino, A. M. (2006). Educación en derechos humanos: Una propuesta para políticas sociales. *Revista IIDH*, vol. 44, pp. 99-123.
- Rodino, A. M. (2012). Educación en derechos humanos para una ciudadanía democrática e inclusiva: trabajar en la escuela y desde la Educación Física. *Ensaio: Avaliação e Políticas Públicas em Educação*, vol. 20 (74), pp. 207-227.
- Schmitt, C. (2013). *Teoría del partisano*. Trotta.
- Segato, R. L. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños.
- Segato R. L. (14 de noviembre de 2018). 'La violencia contra las mujeres debe provocar asco e indignación': Rita Segato. *Ibero 90.9*. <https://ibero909.fm/blog/rita-segato-la-igica-feminicida-es-moderna>
- Straehle, E. (2014). En torno a la violencia burocrática: observaciones acerca de uno de los rostros de la violencia contemporánea. *Anuari del Conflict Social*, vol. 4, pp. 427-455.
- Tapias Saldaña, Á. C. (2017). Implementación de justicia restaurativa en mecanismos alternativos de solución de conflictos y justicia restaurativa. En Tapias, Á. (Coord.). *Justicia restaurativa en Colombia. Aplicaciones desde la academia* (pp. 13-73). Universidad Santo Tomás.
- Toledo, P. (28 de marzo de 2023). Con abrazos no se garantiza la seguridad del País: Javier Sicilia. *UDG TV*. <https://udgtv.com/noticias/con-abrazos-no-se-garantiza-la-seguridad-del-pais-javier-sicilia/63832>
- Weil, S. (2007). *Escritos históricos y políticos*. Trotta.
- Žižek, S. (1993). Más allá del análisis del discurso. En Laclau, E., *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (pp. 257-267). Nueva Visión.
- Žižek, S. (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Paidós.

Documentos de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos

- Comisión Nacional de los Derechos Humanos. (2006). Recomendación General No. 12/2006 sobre el uso legítimo de la fuerza y de las armas de fuego por los funcionarios o servidores públicos encargados de hacer cumplir la ley.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos. (2019a). *Informe especial. Situación de las estaciones migratorias en México, hacia un nuevo modelo alternativo a la detención.*
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos. (2019b). Recomendación No. 38/2019.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos. (2019c). Recomendación No. 79/2019.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos. (2020a). Recomendación No. 61/2020.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos. (2020b). Recomendación No. 22/2020.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos. (2020c). Recomendación No. 24/2020.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos. (2020d). Recomendación No. 34/2020.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos. (2020e). Recomendación No. 36/2020.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos. (2020f). Recomendación No. 69/2020.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos. (2020g). Recomendación No. 83/2020.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos. (2021a). Informe especial sobre la situación que guarda el tráfico y el secuestro en perjuicio de personas migrantes 2011-2020.

- Comisión Nacional de los Derechos Humanos. (2021b). Informe especial sobre los protocolos de protección a migrantes (MPP)-programa “Quédate en México” 2019-2021. Análisis de su impacto en los derechos humanos de las personas en movilidad en México.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos. (2021c). Recomendación No. 44VG/2021.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos. (2021d). Recomendación No. 81/2021.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos. (2022a). Informe sobre la violencia política de Estado. Marco histórico objeto de las investigaciones de la Oficina Especial para Investigar la Represión y Desapariciones Forzadas por Violencia Política del Estado durante el Pasado Reciente (1951-2016).
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos. (2022b). Recomendación General 46/2022.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos. (2023a). Recomendación No. 98VG/2023.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos. (2023b). Observatorio Nacional de Derechos Humanos. <https://observatorio.cndh.org.mx/>
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos. (2023c). Sistema Nacional de Alerta de Violación de Derechos Humanos. <https://sna.cndh.org.mx/>

Referencias audiovisuales

- Canal Casa Rosada-República Argentina (19 de noviembre de 2010). *Creación del Museo de la Memoria (Ex ESMA). Discurso Néstor Kirchner*. [Archivo de video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=yCvGJiCLgIs>
- Canal La Nación (29 de agosto de 2022). Luis Moreno Ocampo: “Strassera asumió el desafío y se puso al

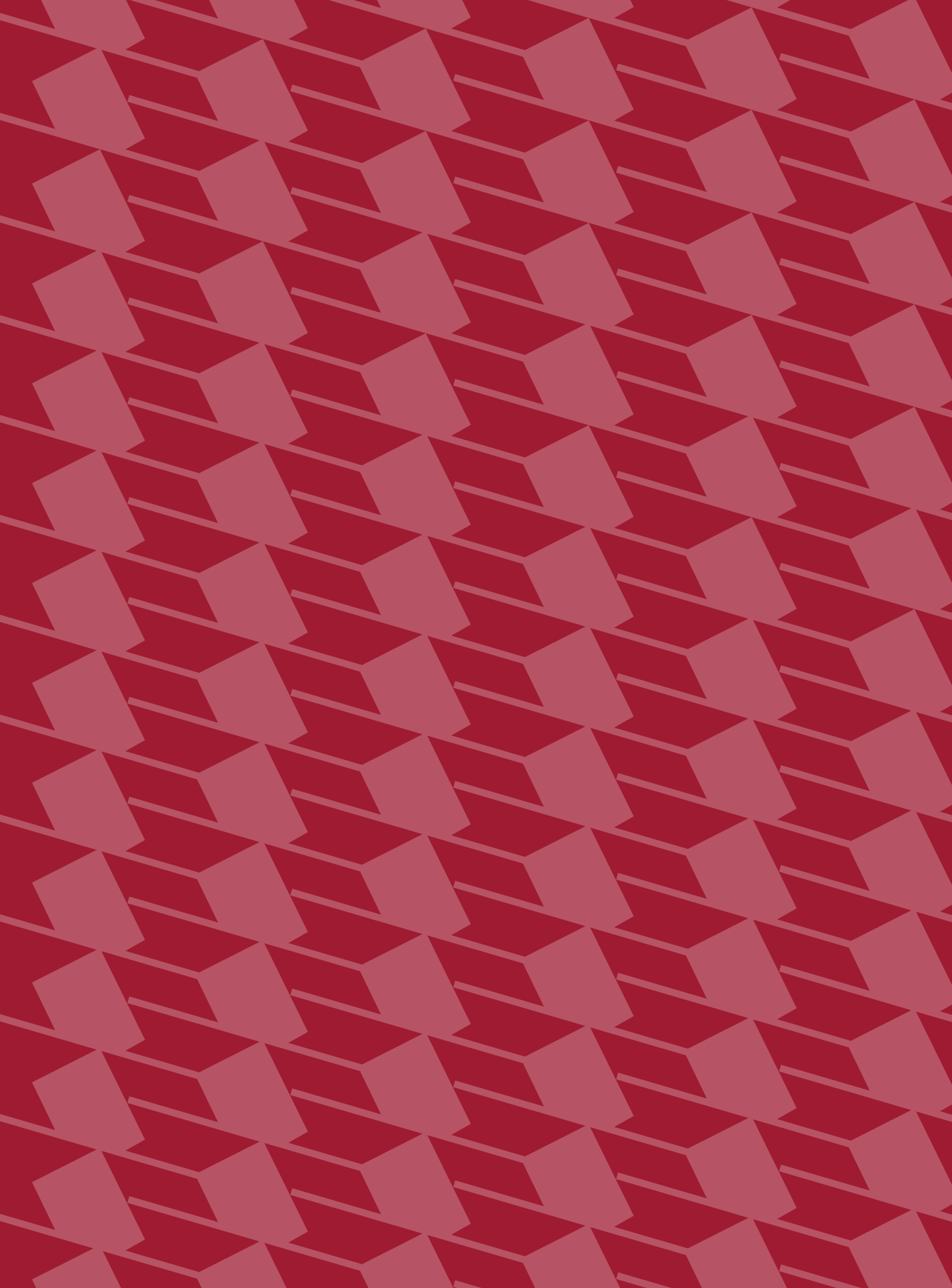
- frente". [Archivo de video]. YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=UAamK74iNOA>
- Canal Inca. (10 de julio de 2023). *Anti Feminismo e Internet: la "Manósfera"* [Archivo de video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=_QVxrkXpVF8
- Canal SDHArgentina. (24 de marzo de 2018). *Juicio a las Juntas- Alegato del Fiscal Julio César Strassera* [Archivo de video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=i18FQPnsyPc>
- Canal UNAM Global TV. (22 de octubre de 2021). *La violencia familiar puede escalar hasta el feminicidio* [Archivo de video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=asPSTqDlnIA>

Esta publicación fue sometida a un proceso de dictaminación a doble ciego por pares académicos externos al Centro Nacional de Derechos Humanos “Rosario Ibarra de Piedra” de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, en concordancia con las normas establecidas por el comité editorial de esta misma institución.



Ejercicio democrático de los DESCA ante las desigualdades y asimetrías del poder del Neoliberalismo en México

HÉCTOR PARRA GARCÍA



Índice

Introducción	186
Capítulo I. Desigualdad y asimetrías del poder del neoliberalismo en México	191
Indicadores de la desigualdad. Breve estado de la cuestión	193
Genealogías de la desigualdad y las asimetrías del poder en México	203
Capítulo II. Producir lo “común” en el ejercicio de los Derechos Económicos, Sociales, Culturales y Ambientales	215
Lo común como potencialidad social	217
Comunalidad y nuevas ruralidades	220
Lo común desde la fragmentación urbana	223
Producir lo común en el ejercicio de los DESCA	225
Capítulo III. Ejercicio democrático de los DESCA y la universalidad de la seguridad social	229
Ejercicio democrático y sostenibilidad financiera del bienestar social en México	236
Sistema Nacional de Cuidados en el sostenimiento de los DESCA	239
Los cuidados y su dimensión política. Aproximaciones teórico-conceptuales	240
Trabajo no remunerado de cuidados y su feminización en México	246
Hacia un Sistema Nacional del Cuidados y su sostenibilidad económica	257
Reflexiones finales	264
Referencias bibliográficas	267

Introducción

A cuatro décadas de la implementación del modelo económico neoliberal en México, ha llamado la atención cómo se han profundizado las diversas desigualdades sociales viéndose esto reflejado en una mayor concentración de la riqueza, una falta de acceso a bienes públicos, un aumento del trabajo informal, una mayor financiarización de los recursos naturales, un desigual acceso de servicios urbanos, así como una imposición de una visión cultural hegemónica individual.

Estas desigualdades continúan exacerbándose a pesar de que el Estado mexicano ha reconocido constitucionalmente — desde hace cuatro décadas— los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales (en adelante DESCAs) desde la ratificación del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales, Culturales (PIDESC) en 1981.

Esto deriva en una paradoja —que no es exclusiva de la realidad mexicana— acerca de que un mayor reconocimiento jurídico en materia de los DESCAs es perfectamente correlativo al deterioro de los esquemas de igualdad social en el país. Bajo este contexto, los Institutos Nacionales de Derechos Humanos (en adelante INDH) enfrentan mayores retos para hacer posible la prevención, protección, defensa y promoción de los DESCAs.

La Comisión Nacional de los Derechos Humanos (en adelante la CNDH) no es la excepción y, por ello, desde 2019 ha buscado una transformación de sus acciones institucionales hacia un ejercicio democrático y crítico de los DESCAs.

En este sentido, esta investigación buscar ser una contribución ante esta tarea institucional de la CNDH.

Dada su estructura jurídica, los DESCA mantienen un límite constitucional en donde su garantía y protección se da desde el marco de el “mayores recursos disponibles” para su ejecución. No obstante, los DESCA tienen la potencialidad de que su ejercicio solo es posible dentro del marco de acciones colectivas, lo que abre una vía de agenciamiento social por parte de quienes ejercen estos derechos. Es desde esta profundidad de análisis que se plantea en esta investigación la importancia de la producción de un horizonte común de los DESCA como una vía necesaria para su ejercicio democrático.

Por ejemplo, en el pasado proceso electoral existió una diversidad de propuestas políticas de las personas candidatas en torno al cumplimiento de los programas sociales, otrora cuestionados y desdeñados por políticos e intelectuales afines a las políticas neoliberales y que en los últimos años se han convertido en un nuevo paradigma de las políticas públicas en el país.

Este cambio de sentido histórico —acerca de la obligatoriedad de los derechos sociales— no representa una concesión generosa de la clase política mexicana, sino que forma parte de una nueva cultura política sobre el reconocimiento de que los DESCA deben ser ejercidos y garantizados no solo por el Estado de bienestar, sino por el pueblo mexicano desde distintas figuras de representación y acción colectiva.

En materia de derechos sociales la sociedad mexicana se pronunció en las pasadas elecciones a favor de cuestionar el modelo neoliberal de asistencia social, el cual predominó durante el periodo de “transición democrática” (2000-2018), un modelo social de responsabilidad limitada que concebía los programas sociales como mecanismos asistencialistas de control de la pobreza.

La apuesta por políticas integrales de reconocimiento y redistribución social abre otros horizontes políticos para visibilizar la comunalidad, la territorialidad y el agenciamiento como dimensiones clave que subyacen en el ejercicio democrático de los DESCAs.

Bajo esta coyuntura política, esta investigación busca generar un marco de interpretación sobre el potencial que supone el ejercicio democrático de los DESCAs ante la prevalencia de estructuras de desigualdad y asimetrías del poder en México. La investigación transcurre en tres capítulos.

En primer lugar, se muestra una breve genealogía histórica de la desigualdad y las asimetrías del poder que han consolidado el poder económico y político en México. A partir de un breve estado de la cuestión acerca de los principales indicadores de la desigualdad, se pone énfasis en que el neoliberalismo logró potenciar las desigualdades preexistentes, generando un régimen de disciplinamiento social afincado en el individualismo, la exigua responsabilidad social del Estado y una gubernamentalidad de las subjetividades de la población.

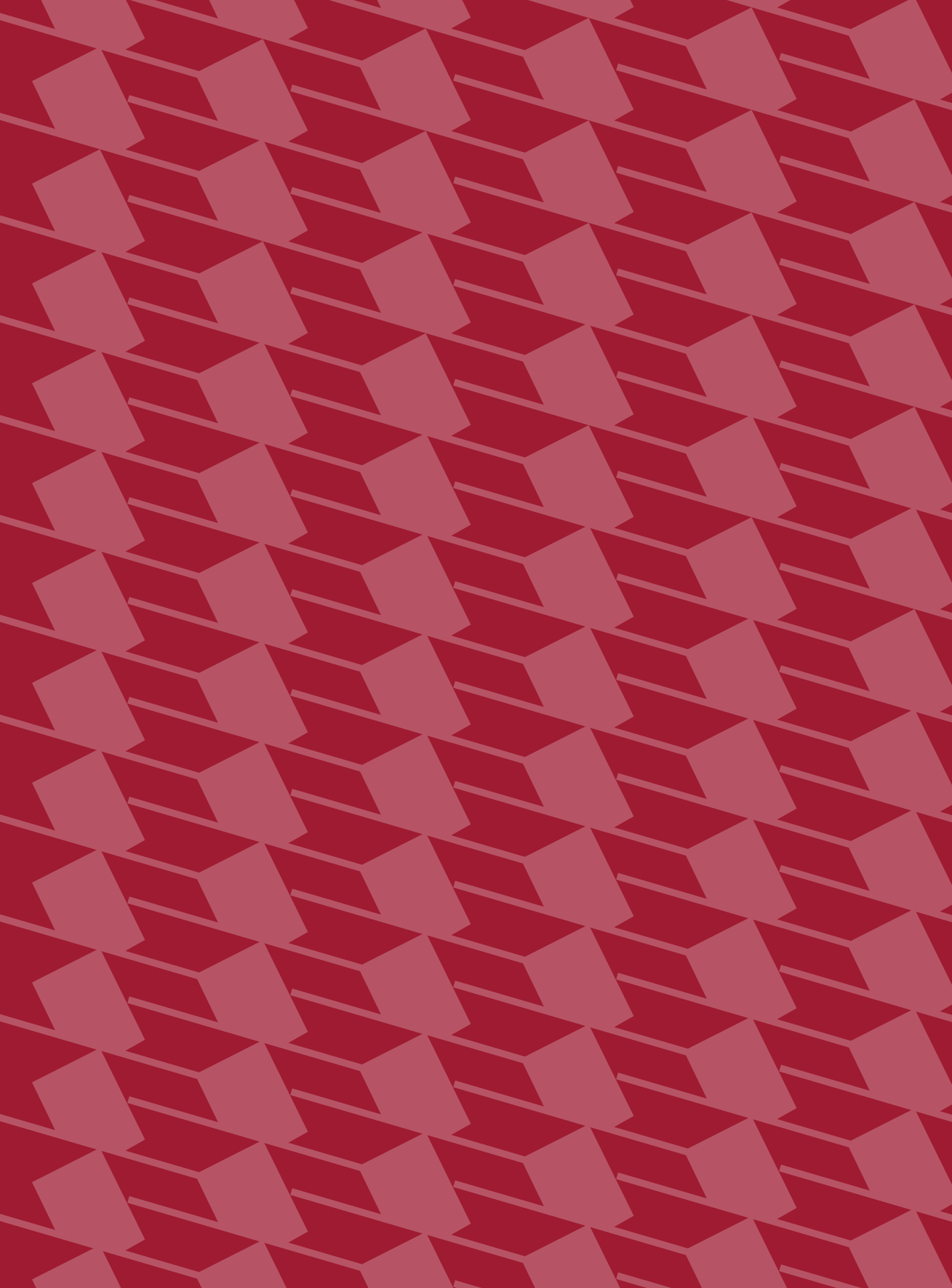
En un segundo capítulo se profundiza en una dimensión clave en el ejercicio colectivo de los derechos la cual tiene que ver con la capacidad de producir lo común. Más que una “esencia” o “naturaleza” exclusiva de los pueblos originarios o los sectores rurales, lo común representa una potencialidad activa y creativa de todas las personas para relacionarse entre sí y para conformar territorios y recursos compartidos.

El tercer capítulo aborda uno de los problemas medulares en el desenvolvimiento de los derechos sociales, que tiene que ver con la universalidad del sistema de seguridad social en

México. A partir de un breve recorrido histórico de la evolución de nuestro sistema de seguridad social, se pone énfasis en que un sistema universal pasa inevitablemente por una reforma fiscal que garantice su sostenibilidad, lo que implica una interpelación a las asimetrías del poder económico del país para colocar a la seguridad social como un derecho humano universal (CNDH, 2017).

En correlato con el apartado anterior, en el segundo apartado del tercer capítulo se busca robustecer una discusión que adquirió relevancia en el proceso electoral de 2024 la cual tiene que ver con la viabilidad de un sistema nacional de cuidados. Por medio de un breve desarrollo del devenir histórico de la feminización del trabajo del cuidado, se pone énfasis en la importancia de detonar espacios autónomos del cuidado como una vía del sostenimiento de la vida que vaya más allá del “asistencialismo a los más vulnerables” y que transforme las estructuras de la división sexual del trabajo de los cuidados, la cual está en el centro de las desigualdades de género que perpetúa la injusta reproducción del sistema de la modernidad colonial capitalista.

A modo de conclusiones, se plantean algunas reflexiones críticas acerca de la importancia de que el ejercicio de los DESCA solo será posible desde la producción común de derechos al interior de los territorios y bajo los principios de universalidad como su horizonte de realización. Para ello, es fundamental el desarrollo de acciones políticas y sociales del pueblo mexicano y de las diversas instituciones públicas que promueven, defienden y garantizan los derechos humanos, entre las que se encuentra la CNDH.



Capítulo I.

Desigualdad y asimetrías del poder del neoliberalismo en México

Ha sido un *continuum* en la historia contemporánea de México la construcción social de desigualdades sobre las cuales se han cimentado las relaciones entre los grupos de poder económico y las instituciones públicas.

Excede a este capítulo la revisión y análisis crítico del desarrollo *sui géneris* de estas estructuras de la desigualdad, sin embargo, podemos profundizar en su historia más reciente, en específico sobre la consolidación global del modelo hegemónico neoliberal y su impacto en distintas dimensiones sociales de la desigualdad.

Como se ha señalado en distintas investigaciones (Foucault, 2006; Harvey, 2005b) a diferencia de otros proyectos del desarrollo de fuerzas del capital, el neoliberalismo representa un régimen disciplinario sumamente eficaz, sobre todo por su capacidad de consolidar un orden social desigual y a la vez encubrirlo bajo el disciplinamiento intersubjetivo del individualismo: la desigualdad se naturaliza y se despolitiza al reducir su entendimiento a una cuestión de voluntades y esfuerzos de cada persona.

A lo largo de las últimas cuatro décadas de consolidación del neoliberalismo, las desigualdades materiales y simbólicas entre la sociedad mexicana se han intensificado, lo que ha erosionado la posibilidad de una convivencia basada en los

principios sustantivos de democracia real: las desigualdades no solo han supuesto una pérdida de oportunidades económicas sino una falta de reconocimiento de los derechos de todas y todos hacia una ciudadanía plena y democrática.

Uno de los principales logros del neoliberalismo ha sido el canalizar las desigualdades como parte de una problemática de “pobreza”, entendida, casi siempre, como una falta de recursos monetarios. En este sentido, el “combate a la pobreza” ha devenido en una tecnocracia política para gestionar la escasez sin cuestionar las relaciones de poder y el conflicto que provocan, no solo entre las personas “pobres”, sino dentro de un ordenamiento sociocultural de la desigualdad entre todas y todos. Como se ha señalado en diversas investigaciones, desde la CNDH se parte de que la pobreza es:

una condición sociohistórica de carencia de ingreso suficiente y de falta de acceso a satisfactores y servicios esenciales para vivir y por ello inhibe el ejercicio de derechos, especialmente los derechos económicos y sociales. La pobreza es generada por factores económicos, sociales, culturales, ambientales y políticos y su superación requiere por consiguiente acciones en todas esas dimensiones. La condición de pobreza reduce las capacidades de las personas, limita sus libertades, coarta y obstaculiza su futuro y genera múltiples factores de vulnerabilidad que generan exclusión y discriminación. Estos factores de vulnerabilidad generan círculos viciosos que refuerzan y perpetúan la condición de pobreza durante el ciclo de vida de cada persona e incluso tienden a heredarse a la siguiente generación (CNDH, 2017, p. 3)

Ante este escenario surgen una serie de cuestionamientos sobre cómo comprender las dimensiones simbólicas y materiales de la desigualdad y su vinculación con la

reproducción de las asimetrías del poder económico y político.

Indicadores de la desigualdad y DESCA

En años recientes han prevalecido diversos estudios que han transformado nuestro entendimiento sobre la reproducción de las desigualdades. Desde los estudios sociales, la ampliación de la gramática de clase —como lo planteado por Pierre Bourdieu a partir de las categorías de “campos” y “capitales”— ha permitido ampliar y dinamizar los marcos de acción de las estructuras de desigualdad, entendidas como dinámicas culturales que exceden a los dispositivos de poder y a las relaciones materiales de explotación.

A partir del concepto de *habitus*, Bourdieu (1989) plantea cómo el sentido de pertenencia supone una conducta relacional “con los otros” y el espacio de acción, en donde el acceso a cierto capital simbólico determina el grado de reconocimiento de la sociedad hacia un individuo. Simultáneamente a los poderes económicos, el poder simbólico se ejerce desde las palabras para nombrar, clasificar, agrupar y manipular a la sociedad desde los propios actos performativos.

En el contexto hegemónico del neoliberalismo, esta dimensión simbólica de la desigualdad ha tenido en el Estado un espacio de despliegue en tanto que ha prefigurado —desde políticas públicas y marcos normativos— las conductas intersubjetivas de representación de la sociedad a partir de las dinámicas del mercado. A nivel discursivo, el neoliberalismo ha cimentado la narrativa de que la desigualdad es una responsabilidad individual, a la vez que ha ido fragmentando y erosionando la dimensión colectiva de los bienes y derechos públicos.

Es importante precisar que desigualdad no es sinónimo de pobreza. Si bien la pobreza —concebida como la falta de acceso de recursos materiales para la satisfacción de las necesidades elementales— siempre supone la más elemental forma de desigualdad, esta última comprende una dimensión más amplia ya que es relacional con la concentración de los recursos materiales y el poco acceso a oportunidades educativas, culturales, sociales, etcétera. La desigualdad —y sus diversas formas para interpretarla— nos muestra cómo el crecimiento económico, sostenido en una región o país, puede mantener y profundizar distribuciones inequitativas que refuercen brechas de acceso de oportunidades entre la población, un fenómeno que ha sido interpretado como “desigualdad modernizante” (Ziccardi, 2010).

Si bien la desigualdad responde a una diversidad de dimensiones materiales y simbólicas que condicionan el acceso de oportunidades —económicas, sociales, culturales, educativas, etcétera— estas no pueden ser analizadas solo desde su manifestación individual o colectiva. Como antes señalamos, toda desigualdad es relacional, interdependiente y reproduce socialmente asimetrías del poder económico y político.

Bajo este paradigma, es importante considerar los alcances de los principales mecanismos e indicadores de la desigualdad que sin duda requieren de un análisis genealógico para considerar la estructura de poder que las sostiene.

A nivel económico ha sido muy recurrente el coeficiente de Gini como un indicador de la desigualdad distributiva del ingreso. En síntesis, este coeficiente señala en porcentaje el ingreso nacional que corresponde a cierta parte de la población. Desde hace al menos dos décadas, este indicador ha sido seriamente cuestionado, sobre todo por

su dimensión macroeconómica y nacional, y por la falsa sinonimia entre ingresos monetarios y riqueza social.

Otro índice más específico entre la distribución de los sectores más empobrecidos es el índice de Palma, que analiza la relación de reparto de ingresos entre el 40% más pobre y el 10% más rico.

A pesar de estas falencias, es importante analizar la distribución desigual del ingreso ya que supone el cimiento material de otras desigualdades, como la falta de acceso educativo, el derecho a la ciudad, la movilidad social, el acceso laboral, etcétera.

Un primer impacto del acceso desigual de recursos está en la falta de movilidad económica, una realidad que se entrecruza con otras marcas de exclusión, como el color de la piel o el género. En 2016, el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) creó el *Módulo de Movilidad Social Intergeneracional*, un ejercicio censal y estadístico multifactorial con el que se puede conocer el grado de movilidad de la sociedad mexicana de acuerdo a su nivel de ingresos.

Entre los diversos indicadores que ofrece este módulo sobresale el *Porcentaje de movilidad social*, con el que podemos comprender la permanencia de los hijos de padres nacidos en cierto quintil de ingresos. Por ejemplo, los hijos de padres que se sitúan en el quintil más pobre (quintil 1) se mantienen en un 50.2% en ese nivel de ingresos, siendo que solo un 2.1% logra llegar al nivel 5 de ingresos (INEGI, 2016).

Al igual que el coeficiente de Gini, el porcentaje de movilidad social encuentra dificultades para detallar esta desigualdad a nivel local, sin embargo, representa un indicador más preciso en tanto que evidencia la ineficacia de mecanismos y políticas públicas para igualar oportunidades económicas.

Otro factor de la movilidad social es el acceso al mercado de trabajo y el nivel de ingresos percibidos. Generalmente existen dos recursos estadísticos para analizar la *Población Económicamente Activa* (PEA).

A nivel de trabajo formal se cuenta con la base de datos de la seguridad social (IMSS, ISSSTE, ISSFAM) y la *Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo* de INEGI, que recoge información del empleo informal. Dado que el trabajo supone la principal palanca de la movilidad social, la brecha de género acerca de la participación laboral demuestra la prevalencia de una estructura desigual de trabajo reproductivo feminizado que históricamente ha sido central en la reproducción de las múltiples desigualdades de género en México.

Otra dimensión económica que consolida la desigualdad en la movilidad social tiene que ver con la educación. Además de la posibilidad de acceder a trabajos más cualificados, la educación permite una comprensión más compleja de la realidad en la que se desenvuelve una persona, así como el ejercicio de sus derechos (participación política, vivienda, salud, información, etcétera).

Sobre la desigualdad educativa se han configurado distintos indicadores e incluso modelos multifactoriales para comprender que la falta de acceso a un centro educativo, el acceso a internet, la infraestructura escolar y el entorno socioeconómico del hogar y barrial son factores determinantes en torno a la calidad educativa.

El esfuerzo más integral para comprender la desigualdad educativa lo encontramos en el *Sistema de Indicadores de Desigualdad Educativa* de Álvaro Marchesi (2000). Este sistema pone énfasis en que existe una sinergia relativa entre el entorno de hábitat de los estudiantes, el nivel sociocultural y la disponibilidad de tiempo de sus progenitores, la calidad

educativa del centro, etcétera. Hay que advertir que los alcances de medición de un concepto tan polisémico como lo es la desigualdad educativa.

No obstante, como señala Marchesi, “es necesario que exista un modelo inicial que oriente la interpretación de la realidad educativa” (2000, p. 141). Los principales indicadores que plantea Marchesi están clasificados en función de recursos (gasto público en educación, gasto por alumno, salario de profesores, equipos de cómputo en la escuela), contexto social (distribución del ingreso, trabajo de la mujer), contexto cultural (nivel de estudios, manejo de idioma, medios de comunicación), contexto educativo (acceso y participación, horas de estudio al año, integración de alumnos) y resultados (progresión educativa y relación entre el nivel educativo, el género y los ingresos).

El acceso a la vivienda es otra dimensión estructural de la desigualdad. Además de los impactos que ocasionan las precarias condiciones de habitaje (falta de servicios básicos, rezago material, incertidumbre legal), la vivienda ha condicionado la prevalencia de sinergias históricas centro-periferia y sus negativas consecuencias (disciplinamiento de la clase trabajadora por las esperas en el desplazamiento, la falta de espacios culturales de convivencia, ausencia y/o precarización de los servicios públicos, etcétera).

Algunos indicadores que muestran la desigualdad de vivienda son: a) el índice de hacinamiento, es decir, el dividendo de personas que viven en tal condición y el número total de un grupo de personas del mismo quintil de ingreso; b) el índice de servicios básicos, muestra el porcentaje de hogares con disponibilidad de servicios básicos en la vivienda (que puede cruzarse a partir de cierto grupo de personas del mismo quintil de ingresos).

Por otra parte, el índice de desigualdad urbana brinda una perspectiva más integral en tanto que mide a nivel espacial las “oportunidades” (la posibilidad de ejercicio) de acceso a la vivienda, áreas naturales, los espacios educativos, los entornos de recreación, los servicios de salud, los servicios básicos (energía, agua, saneamiento, telecomunicaciones), transporte y trabajo.

En los últimos años este índice ha adquirido relevancia en políticas públicas en tanto que permite situar —a través de sistemas de información geográfica (SIG,S)— el impacto de la desigualdad espacial entre calles, manzanas, barrios y localidades y con ello, generar políticas territoriales de mejoramiento urbano. No obstante, habría que advertir la estacionalidad que prevalece en este tipo de análisis, en tanto que la mayor parte de la información proviene de censos e indicadores económicos.

Finalmente, el acceso a la seguridad social es una dimensión clave de la desigualdad, sobre todo por la vulnerabilidad vital que provoca no tener acceso a la misma. Entendamos por seguridad social los servicios administrados por el Estado a partir de fondos comunes de la clase trabajadora, de aportaciones patronales y del Estado, para cubrir las prestaciones que brindan seguridad social a la población, sobre todo en los rubros de acceso a la vivienda, a la salud pública y a las pensiones.

Si bien vamos a profundizar en el capítulo III sobre los modelos de seguridad social que han prevalecido en México, es importante señalar que el indicador de acceso a la seguridad social (el porcentaje de la población trabajadora que accede a la seguridad social) se sitúa en el orden del 40% según la Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo, con grandes brechas económicas, territoriales y de género. Esta cifra apenas se ha reducido en la última década.

El no acceder a este derecho social —ya sea por falencias de infraestructura o por la falta de modelos universales de protección social— genera no solo vulneraciones a la integridad física y psicológica de las personas, sino que provoca asimetrías de poder en las relaciones laborales y de convivencia social.

De manera paralela, la CNDH ha generado 53 indicadores de progresividad de los DESCAs que responde a la visibilización de la prevalencia de la desigualdad en materia de acceso de estos derechos en un marco normativo internacional y atendiendo al entrecruce de distintas variables macroeconómicas, sobre todo de acceso a distintos bienes y servicios públicos.

Estos indicadores están ceñidos a los lineamientos de la Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos (OACNUDH) (2012) y de la Organización de Estados Americanos (OEA), en donde se busca realizar una traducción de la norma jurídica del derecho a partir de distintos atributos que sean necesarios para comprender que dicho derecho está siendo velado.

El punto de partida epistemológico de estos indicadores va de lo general (los principios jurídicos del derecho) a lo particular (la realidad concreta que se racionaliza por medio de cifras), lo que supone un riesgo metodológico en tanto que la aproximación a la desigualdad se da por la mediación de una abstracción numérica atravesada por un deber ser normativo universal.

En este sentido, estos indicadores atienden a los diez DESCAs que se recogen de las observaciones generales del Pacto Internacional sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC).

CUADRO 1. INDICADORES DE DESCA

DERECHO	ELEMENTOS	INDICADORES
Nivel de vida adecuado	Accesibilidad Calidad	• Índice de rezago social (CONEVAL). • Índice de Desarrollo Humano (PNUD). • Evolución de la pobreza en México, nacional y entidades federativas (CONEVAL). • Razón entre el ingreso total del décimo y el primer decil. • Porcentaje de la población con ingreso inferior a la línea de bienestar nacional y por entidad federativa.
Salud	Accesibilidad/ Económico Asequibilidad Calidad	• Porcentaje de gasto del hogar en salud según deciles de ingreso familiar. • Esperanza de vida al nacer. • Índice estatal de salud. • Índice internacional de salud. • Lugar que ocupa México en la variable de salud dentro de la OCDE.
Educación	Accesibilidad: no discriminación económica y material Disponibilidad Aceptabilidad	• Tasa de analfabetismo de la población mayor de 15 años. • Gasto público por alumno, por nivel educativo, como porcentaje del PIB per cápita. • Porcentaje de establecimientos educativos por tipo y nivel de cada uno de los niveles con acceso a internet. • Tasa de conclusión por nivel educativo. • Lugar que ocupa México en la variable educación en la OCDE.
Trabajo	Disponibilidad Calidad y aceptabilidad Accesibilidad	• Tasa de desocupación. • Tasa de subocupación. • Distribución porcentual de la población ocupada según sector de actividad económica. • Tasa de informalidad. • Porcentaje de trabajadores remunerados sin acceso a la ley. • Proporción de trabajadores con ingresos inferiores a uno y dos salarios mínimos. • Tasa de condiciones críticas de ocupación. • Relación de discriminación salarial entre hombres y mujeres.

DERECHO	ELEMENTOS	INDICADORES
Alimentación	Accesibilidad/ Económica Asequibilidad/ Física Disponibilidad	- Costo de la canasta alimentaria. - Porcentaje de hogares vulnerables beneficiados por programas de ayuda alimentaria. - Producción de arroz, maíz y frijol por toneladas. - Producción de carne en México. - Rendimiento de toneladas por hectárea de arroz, maíz y frijol.
Medio ambiente sano	Accesibilidad Disponibilidad Aceptabilidad	- Proporción de personas con acceso al agua potable. - Superficie de bosques y selvas. - Producción maderable y no maderable. - Tasa anual de cambio de uso de suelo en las zonas forestales. - Especies mexicanas conocidas en riesgo (%)
Agua	Accesibilidad/ Física Disponibilidad Calidad y aceptabilidad	- Origen de suministro de agua potable en la vivienda de los hogares mexicanos. - Periodicidad con que las viviendas reciben agua potable. - Demanda bioquímica de oxígeno (cantidad de materia orgánica biodegradable). - Fosfato total en aguas superficiales. - Nitrato en aguas superficiales.
Vivienda	Accesibilidad/ Económica Asequibilidad Disponibilidad Calidad/Servicios	- Distribución de gastos por decil de ingreso destinado a vivienda. - Financiamientos otorgados (CONAVI, INFONAVIT, FOVISSSTE, incluye subsidios). - Inventario de oferta de vivienda vigente. - Rezago habitacional. - Lugar que ocupa México en la variable vivienda dentro de la OCDE.

DERECHO	ELEMENTOS	INDICADORES
Seguridad Social	Accesibilidad Disponibilidad	• Porcentaje de población afiliada y no afiliada en algún sistema de seguridad social por entidad federativa. • Población económicamente activa por condición de afiliación entre mujeres y hombres por entidad federativa. • Población no económicamente activa de hombres y mujeres que nunca ha cotizado por entidad federativa. • Porcentaje de población pensionada por entidad federativa respecto a la población de 60 años y más. • Población de 0 a 6 años cuidada en guarderías.
Cultura	Accesibilidad/ económica Asequibilidad Disponibilidad	• Porcentaje de personas que asistieron a espacios culturales. • Bibliotecas por cada 100 mil habitantes. • Teatros por cada 100 mil habitantes. • Museos y disponibilidad por cada 100 mil habitantes (2012). • Hogares con conexión a internet.

Fuente: Elaboración propia a partir del Micrositio CNDH-DESCA (2012)

Evidentemente existen otros indicadores que profundizan en el análisis de todas estas dimensiones de la desigualdad. Por razones de extensión no es posible abordarlas, sin embargo, habría que subrayar que cada uno de estos índices, modelos o lineamientos deben estar atravesados por una genealogía histórico-social que nos ayude a comprender la configuración de las estructuras de desigualdad que reproducen la exclusión social, pero también las asimetrías de poder.

A decir de Nancy Fraser (2017 [1995]), todo tipo de injusticia reproduce socialmente un sistema de poder y de dominación y es importante superarlas desde la redistribución

material, pero también desde el reconocimiento de las diferencias culturales. Para que persista esta visión integral de justicia, es necesario comprender el proceso histórico de las desigualdades en México.

A pesar de que los indicadores facilitan un entendimiento cuantitativo, es importante señalar que ciertas dimensiones cualitativas deben considerarse para comprender la persistencia de las desigualdades a pesar de ciertos avances redistributivos. Por eso, las políticas sociales enfocadas a la redistribución deben considerar el impacto transgeneracional, es decir, reducir el efecto negativo y de largo plazo que provocan las desigualdades en el desarrollo futuro de las personas.

De ahí la importancia de la “desigualdad de oportunidades” (Moreno, Monroy y Pedraza, 2019) a partir de la universalización de salud, educación, acceso cultural y de servicios públicos en general, esto con la finalidad de desactivar el impacto de las desventajas de origen que históricamente han anclado a los distintos grupos sociales.

Genealogías de la desigualdad y las asimetrías del poder en México

La desigualdad estructural y de asimetrías de poder en México ha sido el resultado de arreglos políticos para la subsistencia del Estado en correlato con las clases dominantes, subordinadas al proceso dependiente de acumulación del capitalismo mundial. En este sentido, podemos entender estas dinámicas de la desigualdad y de las asimetrías del poder como parte de la economía política global.

Desde los primeros años de vida independiente, la configuración del Estado mexicano —y el reconocimiento

de una ciudadanía de plenos derechos— ha estado históricamentemarcadaporunaestructuradedesigualdades múltiples (territoriales, económicas, sociales, de reconocimiento cultural, etcétera) estructuradas en torno a una matriz de exclusión racializadora, heredada por el encuadre colonial de estratificación social y espacial.

A decir de Agustín Cueva (1977), la debilidad inicial del subdesarrollo mexicano se debe a la “matriz colonial preexistente” en donde la escasez de circulante y el “enseñoramiento” del capital comercial usurero (en manos de la Iglesia) solo fue subvertido parcialmente con la entrada de préstamos bancarios británicos bajo condiciones favorables para el desarrollo de infraestructuras extractivas de recursos (ferrocarriles, puertos, caminos, minas, etcétera).

En este punto es importante analizar que esta estructura de la desigualdad colonial respondió a un requerimiento histórico del desarrollo del capitalismo. La división internacional del trabajo y la larga historia de colonización han sido correlativas de un desarrollo dependiente de fuerzas productivas cuyas lógicas de reproducción se han cimentado desde una “heterogeneidad histórico-estructural” (Quijano, 2013) de la modernidad capitalista.

Durante siglos ha prevalecido la sobreexplotación del trabajo, de recursos y de productos (intercambio desigual) de las periferias como única vía para articularse al mercado mundial. A la generación de plusvalía de la clase trabajadora de los centros metropolitanos le antecede la esclavitud en las plantaciones, la servidumbre en las haciendas y el tributo indígena de las periferias. Habría que añadir, además, el trabajo relacionado con el sostenimiento de la vida —invisibilizado y feminizado— que reproduce cualquiera de estas formas de trabajo, tanto en el centro como en la periferia (Federici, 2013).

La heterogeneidad histórico-estructural del capitalismo dependiente ha supuesto entonces la coexistencia de sectores o ramas de la economía con altos niveles de productividad — articulados a la división internacional del trabajo del mercado global— y sectores de baja productividad, cuyos intercambios económicos se dan, principalmente, desde la informalidad y para la subsistencia.

A decir de René Zavaleta, más que economías dependientes existen “formaciones abigarradas” (1986) en donde se superponen distintas formas de organización económica con ritmos y complejidades culturales distintas y cuya unidad es formal, aparente e incompleta, ya que lo que predomina es la desarticulación. En estas formaciones abigarradas, el Estado y la sociedad civil no han logrado configurar una organicidad política, ya que gran parte del metabolismo económico de estas sociedades pasa por vías no estatales. Esto es importante resaltar ya que gran parte de los derechos colectivos durante el siglo XIX se ejercieron “de facto” por sectores populares y tuvieron un quiebre histórico con los proyectos liberales de desamortización de tierras y la estructuración corporativa de la sociedad a finales de ese siglo.

Desde esta estructura dependiente se consolidaron las instituciones públicas del país. Durante el siglo XIX gran parte del régimen tributario del Estado mexicano consistió, básicamente, en la obtención de recursos fiscales para llevar a cabo la expansión del Estado, es decir, la ampliación de infraestructuras para la extracción primaria en donde los ejércitos, la clase terrateniente y los capitales extranjeros garantizaban las inversiones de las oligarquías, quienes facilitaban los recursos tributarios.

Respecto a la protección social, la caridad fue un anclaje prefigurativo del proyecto colonizador al instaurar a las

instituciones de beneficencia como reguladoras normativas de las conductas morales de los pueblos colonizados. Durante las primeras décadas de vida independiente, la protección social gravitó de las iniciativas clericales de la caridad a una caridad pública, la cual se consolidó durante la Guerra de Reforma y la Constitución Política de 1857. Esta intervención pública —acorde con el nuevo orden entre la Iglesia y el Estado— estuvo marcada por las sociedades mutualistas, la asistencia pública a “desvalidos”, ya desde un incipiente reconocimiento de ciudadanía.

De este periodo resalta la iniciativa de la Procuraduría de los Pobres del jurista Ponciano Arriaga, propuesta al Congreso en 1847. Algunos historiadores coinciden que esta institución puede considerarse un antecedente de las instituciones de protección de derechos humanos en tanto que reconoce la responsabilidad del Estado de las obligaciones de protección social (CNDH, 2023).

A pesar de estos incipientes esfuerzos institucionales de la vida republicana, la sociedad mexicana continuó cimentándose a partir de las estructuras de desigualdad (económica, social y cultural) de origen colonial. La prevalencia de estas desigualdades continuó reforzando las asimetrías de poder económico y político, incluso después del triunfo del proyecto republicano, teniendo en la hacienda porfiriana el *cénit* de su consolidación.

Como plantea Diego Castañeda (2024), la sociedad estamental, de marcadas jerarquías sociales (atravesadas bajo la idea colonial de raza) continuó prefigurando la distribución del ingreso y el ordenamiento económico a lo largo de la modernización republicana porfiriana de finales del siglo XIX. Existen registros periodísticos (Kenneth, 2020 [1911]) acerca de cómo las condiciones de desigualdad marcaron el ritmo de la acumulación de los capitales rentista y usurero

—sobre los cuales se cimentó la clase oligárquica mexicana— por medio del trabajo en las haciendas, el cual alcanzaba condiciones de servidumbre y esclavitud.

Esta forma desigual y estamental de distribución económica en México configuró una gobernabilidad aparente entre el Estado, las oligarquías y el pueblo. Como plantea Stephen Harber (2002), la subsistencia del régimen hacendario porfirista estuvo marcada por el “problema del compromiso”, esto es, que ante la debilidad fiscal y la inestabilidad política del régimen extractivista mexicano se requirió de renovados pactos con las oligarquías y los capitales extranjeros para mantener la gobernabilidad. Las exiguas leyes sociales promulgadas durante el porfiriato fueron “letra muerta”, dada la sinergia de los poderes fácticos. Por ejemplo, la Ley de Accidentes de Trabajo promulgada en 1904 nunca se convirtió en un marco normativo de las relaciones entre el capital hacendario y el trabajo de peonaje.

La revolución de comienzos del siglo XX marcó una transformación compulsiva del orden social decimonónico de México. La larga década de subversiones y de caudillismos (1910-1924) generó un nuevo marco de reconocimientos de derechos sociales bajo el imaginario progresista de reconocimiento de los trabajadores y los sectores campesinos. Durante el periodo maderista, se promulgó la Ley Obrera Nacional (1911) donde se esbozaron los primeros principios de una seguridad social obligatoria por parte del Estado. En 1913 se incorporó una adenda sobre seguridad social a la Ley del Trabajo. Ya en 1917 en el marco de la Constitución vigente, un conjunto de artículos (2º, 4º, 5º y 123º) dieron forma a la obligatoriedad de la protección de los derechos sociales.

No obstante, este avance en el reconocimiento de derechos no tuvo un impacto relevante en la sociedad mexicana hasta el surgimiento de la “revolución pasiva”, es decir, el proceso

de reconstrucción nacional y la consolidación del Estado moderno mexicano (1920-1940). La promulgación de leyes en materia de salud pública, pensiones y seguridad social, educación y trabajo tuvieron un correlato histórico con la creación de instituciones de protección social como la Escuela de Salubridad (1922), la Secretaría de Educación Pública (1921), la Secretaría del Trabajo y Previsión Social (1940), el Instituto Mexicano del Seguro Social (1943), entre otras. Estos esfuerzos adquirieron una dimensión regional (sobre todo en el centro del país) bajo una fuerte sinergia centralista que definiría las políticas sociales en todo el siglo XX.

En sintonía con otros países latinoamericanos, estos primeros esfuerzos institucionales se dieron en el marco de la prevalencia de desigualdades socioculturales importantes que dieron paso a una forma constitutiva y heterogénea de reconocimiento de derechos sociales por medio de grupos de interés, afiliados a partidos, gremios, sindicatos, confederaciones, asociaciones, etcétera. Gran parte de la gobernabilidad y el consenso clientelar del Estado mexicano se dio bajo este contexto.

El intento gubernamental más amplio para combatir las desigualdades sociales durante este periodo fue la reivindicación de los derechos de comuneros, ejidatarios y pueblos indígenas por medio del reparto agrario cardenista de más de 20 millones de hectáreas (1934-1940).

El proteccionismo estabilizador del “milagro mexicano” (1940-1970) —bajo la égida nacional-popular de nacionalización de los recursos naturales y la creación de empresas productivas estatales— supuso un periodo de mayor expansión institucional en la protección de derechos sociales por medio de la mediación clientelar del Estado. Paradójicamente fue también un periodo en donde se consolidaron las desigualdades

(rurales y urbanas) y el poder económico de una incipiente burguesía mexicana, cuya acumulación se basó en el crecimiento del mercado interno.

A pesar de este periodo desarrollista, el papel de México en la división internacional del trabajo continuó siendo el de proporcionar materias primas para la reestructuración del capitalismo central. La dependencia tecnológica persistió y el orden geopolítico —que propició el complejo industrial-militar norteamericano— limitó el desarrollo de fuerzas productivas endógenas en el país a partir de un mercado interno de consumo lánguido y un mercado de bienes de capital tecnológicamente dependiente.

Este desarrollo desigual y dependiente se vio reflejado en un crecimiento desbordante de las periferias urbanas ante la incapacidad institucional de incorporar a la población rural —que migraba a las ciudades— a los regímenes de protección laboral y social. Existen diversos estudios sobre cómo comprender la desigualdad urbana y económica en este periodo de acelerado crecimiento.

La peri-urbanización —provocada por la incapacidad de que los sectores populares fueran involucrados por la industrialización— fue quizás la mayor preocupación estatal, sobre todo a principios de la década de 1960. Las altas tasas de migración rural a las ciudades implicaron el tránsito de empleos rurales de baja productividad a empleos urbanos con bajos rendimientos que no eran reconocidos por la exigua legislación de trabajo y previsión social. Categorías como “nichos ecológicos” (Lomnitz, 1975) nos ayudan a comprender cómo los sectores de las periferias han logrado pervivir, a pesar de esta incapacidad institucional. En este periodo se cimentaron las bases de las economías populares y el trabajo informal que continúan representando el grueso de la población económicamente activa (PEA).

Con la penetración de la doxa neoliberal en las políticas públicas de México, se consolidó una sinergia que continúa vigente, y que tiene que ver con un continuo proceso de modernización y la persistencia acentuada de la desigualdad social (Reygadas y Ziccardi, 2010). Al ser una dinámica global, la desigualdad ha adquirido otra lógica de reproducción durante el neoliberalismo.

Como antes se señaló, la desigualdad socialmente ha reproducido la economía política del poder oligárquico en México. Las políticas de ajuste estructural —con que se implementó el modelo neoliberal— han sido los instrumentos para configurar las desigualdades y las asimetrías del poder en las más recientes décadas.

A grandes rasgos, estas políticas buscaban modernizar la estructura productiva y comercial de México a partir de las ventajas que suponía la apertura financiera —un eufemismo para describir la acumulación del capital dinerario y comercial de los países centrales ya recuperados de la posguerra que buscaban alternativas de ganancia ante sus crisis de sobreproducción— por medio de la privatización de las empresas públicas (eficiencia de las empresas privadas), la desregulación de los flujos financieros (acceso de créditos financieros internacionales), la liberalización de los mercados de trabajo (mayor productividad), la reforma para un sistema individual de pensiones (mayores ganancias del sistema financiero), la eliminación de subsidios al campo (mayor competitividad productiva), eliminación de los precios de garantía de la canasta básica (apertura al mercado internacional de alimentos) y la apertura al comercio global (aprovechamiento de las ventajas competitivas) por medio de la eliminación de aranceles.

Como en épocas anteriores, la imposición del neoliberalismo se dio a base de presiones crediticias e intervenciones militares. La dictadura pinochetista en Chile es el ejemplo más paradigmático. El derrocamiento del gobierno legítimo de Salvador Allende y el disciplinamiento de la población (por medio del terror de Estado) brindaron las bases para la transformación de las políticas de finanzas públicas que allanarían el camino para la diseminación del sistema financiero en todos los ámbitos económicos del país por medio de privatizaciones de empresas y servicios públicos.

Este cambio de paradigma económico estuvo sustentado en un profundo proceso de internacionalización y automatización de los procesos productivos —gracias al desarrollo de las fuerzas productivas que posibilitó la cuarta revolución tecnológica (tecnologías de la información, robótica, biotecnología y exploración de nuevos materiales)— en donde las corporaciones no financieras transnacionales han desplazado sus operaciones productivas a regiones con menor costo de su fuerza de trabajo —como en el caso de México—, las cuales absorben los impactos degradantes de la terciarización productiva (extractivismo, violencia estructural por despojo, cambio climático, deterioro ambiental, etcétera)

A pesar de que profundizaremos en el tercer capítulo, es importante señalar que, durante el neoliberalismo, el régimen estratificado de bienestar mexicano —la incorporación contenciosa, fragmentada y privilegiada de ciertos gremios y burócratas al bienestar social por medio del clientelismo político— ha transitado a un modelo asistencialista de contención a la pobreza, dejándose de lado el histórico anhelo social de una protección social universal.

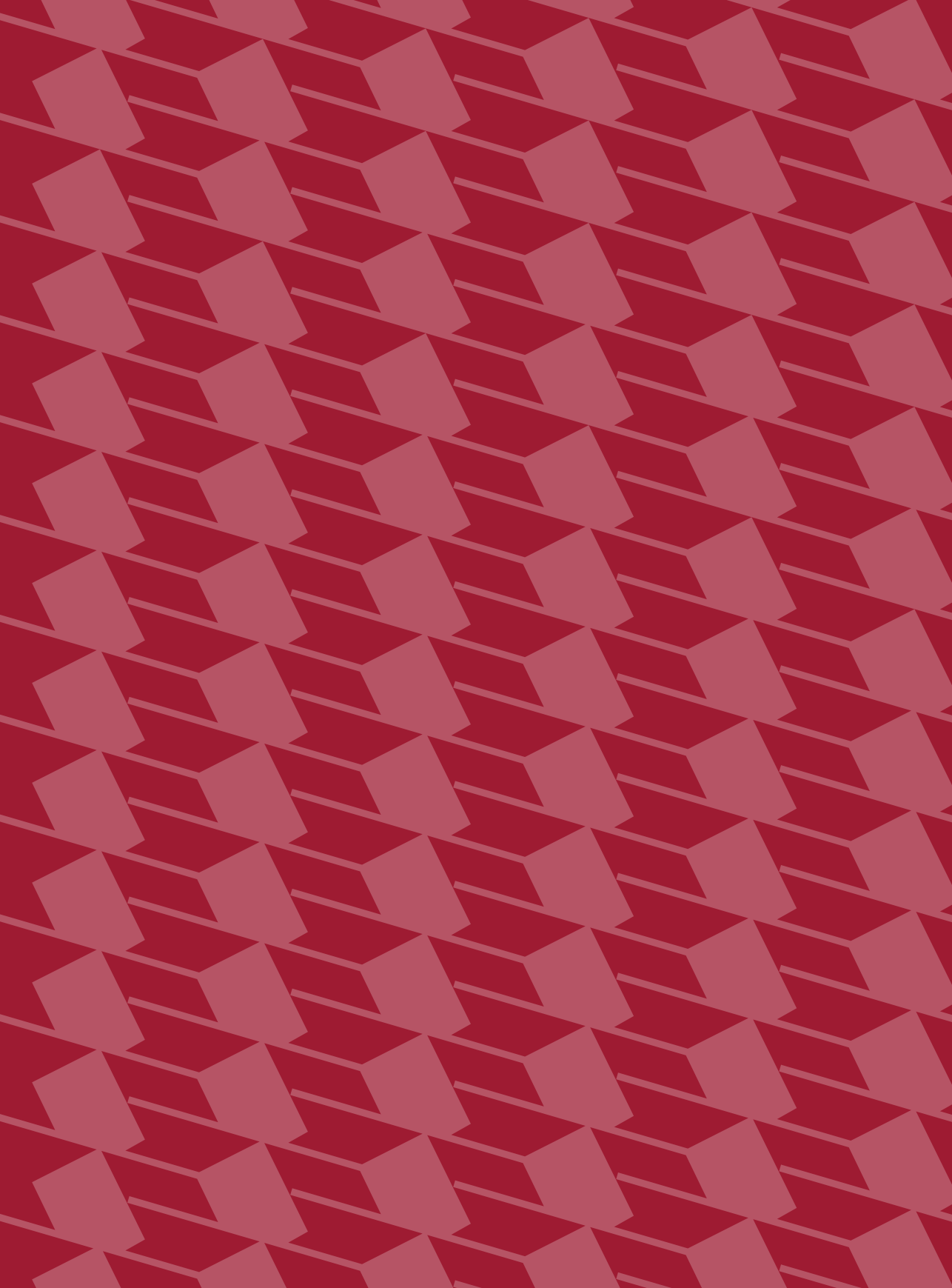
El vínculo entre las políticas públicas neoliberales —con derechos sociales restringidos— y la periferización urbana que le antecedió, ha provocado una desigualdad territorial sin

precedentes, sobre todo en las últimas dos décadas cuando se ha articulado el crecimiento económico con el proceso de mercantilización de las ciudades.

A modo de contexto, durante el periodo neoliberal en México se ha consolidado la permanencia de la desigualdad transgeneracional, donde existe 70% de probabilidades de que una persona que nació en el percentil más bajo de ingresos permanezca en este segmento toda su vida.

Estas desigualdades se reflejan en el acceso diferencial de derechos públicos y colectivos como el suministro de agua, el acceso a un drenaje adecuado, a un sistema de salud pública universal, a una educación gratuita y de calidad, a un trabajo remunerado digno, al acceso de espacios deportivos, recreativos y culturales, a la toma de decisiones territoriales o barriales, al libre ejercicio a la identidad, etcétera. Como antes se señaló, es importante consolidar políticas públicas universales para contrarrestar la desigualdad de oportunidades, pero, principalmente, hay que resignificar en el sentido de lo público en favor del ejercicio “colectivo” de los derechos sociales.

Es importante poner énfasis en lo colectivo porque supone una dimensión más sustantiva e integral del ejercicio de derechos, sobre todo por la histórica adscripción territorial que ha supuesto la producción popular del hábitat social en México, tanto en las periferias urbanas, como en los espacios rur-urbanos, las comunidades campesinas y los pueblos originarios.



Capítulo II.

Producir lo “común” en el ejercicio de los Derechos Económicos, Sociales, Culturales y Ambientales

Como antes se señaló, el ejercicio “colectivo” de los derechos sociales supone una dimensión política crítica que nos permite superar el entrampamiento normativo que representa pensar lo público como la suma de individuos frente al Estado.

Así, tenemos que desde 2011, la CPEUM reconoce los DESCAs como derechos necesarios para el ejercicio de una vida digna y libre. Esta reforma ha supuesto un avance significativo ya que visibiliza la responsabilidad del Estado mexicano para garantizar la vida desde una dimensión más amplia que las garantías individuales. Sin embargo, la prevención, promoción, protección y defensa de los DESCAs ha supuesto un reto epistemológico e institucional importante para los organismos no jurisdiccionales —como la CNDH— ya que el sujeto de protección de estos derechos es la sociedad misma y, por tanto, debe garantizarse desde marcos normativos institucionales diferentes que vayan más allá de los derechos individuales.

Por ejemplo, algunas recomendaciones por violaciones de DESCAs aún siguen los procedimientos normativos de recomendaciones que intervienen en afectaciones individuales: señalar a las autoridades estatales del incumplimiento de

los DESCAs y recomendar medidas de reparación dentro de los marcos de actuación de las instituciones involucradas. Cabría el cuestionamiento: ¿el Estado debe ser el único garante de estos derechos colectivos? ¿Qué otros actores inciden en el ejercicio de los DESCAs? ¿Puede existir un ejercicio del derecho más allá de la órbita de las garantías individuales y del bien “público”?

Desde estas premisas, habría que problematizar la dimensión colectiva de los DESCAs y su potencial crítico hacia una profunda transformación de la sociedad mexicana, la cual ha estado sometida a una intersubjetividad individualista, propia de la gubernamentalidad neoliberal.¹

Este capítulo muestra, en un primer momento, una problematización acerca de “lo común” y su importancia en el reconocimiento del principio colectivo y consuetudinario de los derechos sociales. Seguido a ello, a través de una experiencia comunitaria indígena, se muestra el potencial político de la comunalidad como una estructura sociopolítica necesaria en el ejercicio de los derechos colectivos. Finalmente, develaremos la organicidad política que supone lo “común” en el ejercicio de los DESCAs, resaltando la necesidad de interpelar el individualismo que puede persistir en el entendimiento de “lo público” y desde la gobernanza neoliberal, y que puede ser posible, incluso, en la fragmentación urbana.

¹ Entendemos por gubernamentalidad neoliberal una forma muy compleja de poder —desarrollada desde entidades públicas y privadas— enfocada en incidir en las relaciones intersubjetivas de la población por medio de técnicas e instrumentos (medios de comunicación, normas estatales, redes socio digitales, etcétera) para generar una autopercepción de que la responsabilidad económica reside solo en los individuos. Para más detalle véase Foucault, 2006.

Lo común como potencialidad social

Antes de analizar las garantías de los derechos sociales es importante problematizar acerca de lo “público” y lo “común” ya que representan dos dimensiones de participación política —muchas veces mostradas como idénticas o similares— dentro de las democracias modernas.

El Estado liberal es una institucionalidad hegemónica que prefigura el pacto de convivencia de las sociedades modernas, teniendo en lo público y lo privado los marcos de actuación de la ciudadanía, la cual se concibe como el conjunto de individualidades “autosuficientes”.

Encontramos un principio de totalidad entre lo público y lo privado. Lo privado es el campo de actuación de los individuos en el pacto liberal, en donde la propiedad privada (privar al resto de su disfrute) es el fundamento del ordenamiento social. En cambio, lo público es el espacio diferencial de lo privado en donde transcurre la vida política, entendida siempre como el conjunto de personas reconocidas como individuos con derechos y obligaciones frente al Estado.

Los contenidos de ambas categorías no han sido unívocos y han existido grandes variaciones en su articulación, casi siempre en detrimento de lo público. Conforme el desarrollo del capitalismo se ha consolidado, lo público ha ido perdiendo relevancia. Los espacios de deliberación política se han reducido significativamente a extremos de que hayan proliferado “no-lugares” (Auge, 2017) de lo público, es decir, espacios de anonimato donde la acción ciudadana se reduce al desplazamiento y al consumo.

Dentro de este binarismo entre lo público y lo privado subyace una condición estructural: la participación pública solo puede darse en el marco de una ciudadanía “autosuficiente” a la que el Estado garantiza sus libertades “individuales”.

Esta trampa epistémica de la sociedad impide incorporar otras dimensiones de la organicidad política que contiene todo ser humano, como la producción de lo común, la reciprocidad entre personas, el apoyo mutuo, etc. Estas cualidades nos permitirían imaginar otros horizontes políticos en el ejercicio de derechos colectivos.

Entendamos lo común no como una condición sino como una relación concreta y situada. Si bien lo común se materializa en la creación y disfrute de bienes colectivos—como el agua, la tierra, la seguridad social, la salud, la educación o los espacios públicos— hay que tener en cuenta que esta se produce dentro de acciones concretas.

A decir de Massimo Angelis (2009) lo común puede entenderse desde tres dimensiones: I) lo común como medios no mercantilizados para la satisfacción de necesidades compartidas, II) lo común como vínculo sostenido necesariamente por la cooperación, y III) Lo común como forma de vida cotidiana.

Lo común es una potencia activa y creativa que da sentido a la organicidad política de los seres humanos, por medio de su autorregulación con el territorio, estableciendo límites-normas de acceso hacia aquello que se produce y disfruta colectivamente. A diferencia de los bienes públicos —en donde la propiedad y distribución recae en la entidad estatal abstracta para beneficio de “todos” (los individuos autosuficientes)— los bienes comunes parten de un principio de corresponsabilidad compartida.

Ante la crisis civilizatoria que experimentan las sociedades modernas, lo común supone una relación primordial para la continuidad de la vida, tanto humana, como no humana. A pesar del avance del deterioro ambiental en el capitaloceno la vida humana se ha sostenido gracias a la

persistencia de “entramados comunitarios” (Gutiérrez, 2017), esto es, múltiples y heterogéneos modos de vida basados en formas de organización horizontal y mediante principios de confianza, reciprocidad y cooperación.

Las capacidades autorregulativas de estas tramas comunitarias —nunca exentas de contradicciones y conflictos— hacen sostenible su vinculación con la Naturaleza a lo largo del tiempo. A decir de Raquel Gutiérrez y Huáscar Salazar:

Lo comunitario, que básicamente entendemos como una forma de establecer y organizar relaciones sociales de compartencia y cooperación, que tienden a generar equilibrios dinámicos no exentos de tensión con el fin de reproducir la vida social, en medio de los cuales una colectividad tiene y asume la capacidad autónoma, autodeterminada y autorregulada de decidir sobre los asuntos relativos a la producción material y simbólica necesaria para garantizar su vida biológica y social a través del tiempo (2019, p. 25)

Habría que subrayar que no es posible imaginar una gestión de lo común sin sujetos que la accionen. Lo común requiere invariablemente de un grupo para ponerse en marcha, generando acuerdos de control, cuidado y distribución de aquello que se comparte y dentro de los límites de su interacción con el entorno. Piotr Koprotkin (2009) planteó que las instituciones comunales contienen una pulsión comunitaria inmanente en donde la solidaridad y el apoyo mutuo rigen los principios autogestivos de la sociabilidad humana.

Estos principios son la base constitutiva del ejercicio de derechos colectivos, entre los que se encuentran los DESCA. Subyace de lo común una forma de vida que tiene como horizonte de realización la autonomía política que

marca límites sociales al proceso predatorio y vertical de acumulación de valor.

Comunalidad y nuevas ruralidades

La defensa de lo común conlleva un proceso de subjetivación en clave de derechos de autodeterminación de los pueblos, y supone una articulación de politización colectiva. Desde las movilizaciones indígenas de la década de 1990, las luchas por los derechos colectivos han supuesto un punto de arranque para un proceso de politización más complejo como la puesta en práctica de una autonomía territorial que llegó a consolidarse a nivel mezo-políticos como en las Juntas de Buen Gobierno del movimiento zapatista.

En los últimos años diversas movilizaciones indígenas han dado cuenta de la potencialidad crítica que supone el ejercicio de lo común para la creación de otras formas de subjetividad política, sobre todo a raíz de los renovados procesos de acumulación originaria por despojo (Harvey, 2005).

Bajo este contexto, encontramos en la comunalidad un elemento cohesivo clave para esta gramática de los movimientos por los derechos territoriales. La comunalidad ha sido analizada por el activista ayuuk Floriberto Díaz, quien la concibe como una comunidad producida desde la organización popular. En esta praxis de la comunalidad se vincula el territorio (tierra-pueblo), el consenso (asamblea) y el tequio (trabajo colectivo) como expresiones de una espiritualidad cosmogónica enraizada en la vida de las comunidades originarias:

La Tierra como madre y como territorio. El consenso en asamblea para la toma de decisiones. El servicio gratuito como ejercicio de autoridad. El trabajo colectivo como un

acto de recreación. Los ritos y ceremonias como expresión del don comunal (Robles y Cardoso, 2014. pp. 40-41).

Desde una perspectiva histórica, la comunalidad remite a un permanente retorno al pasado —en el sentido que plantea Walter Benjamin— como un relámpago que alumbra el presente para dar sentido a nuestro andar hacia el futuro. La siguiente reflexión de Silvia Rivera Cusicanqui va en esta dirección:

En aymara el pasado se llama *nayrapacha* y *nayra* también son los ojos, es decir, el pasado está por delante. Es lo único que conocemos porque lo podemos mirar, sentir y recordar. El futuro es en cambio una especie de *q'ipi*, una carga de preocupaciones que más vale tener en la espalda (*qhiph*), porque si se le pone por delante no deja vivir, no deja caminar. Caminar: *qhipnayruñtasis sarnaqapxañami* es un aforismo aymara que nos señala la necesidad de caminar siempre por el presente, pero mirando futuro-pasado, de este modo: un futuro en la espalda y un pasado ante la vista (Rivera, 2018, pp. 84-85).

Como forma de praxis política, la comunalidad supone una interpelación al proceso de valorización de capital, y a su forma primordial: individuos “autosuficientes” mediados por un mercado protegido por el Estado liberal. Desde una perspectiva histórica, es relevante el vínculo que existe entre la comunalidad y las distintas luchas por la defensa de lo común y en contra del avance de los proyectos neoliberales.

La larga historia de los pueblos originarios ha ido en ese sentido, sin embargo, desde particulares formas de resiliencia. Para Gustavo Esteva, la comunalidad ha “tenido la capacidad de conservarse cambiando, cambiar para permanecer y perdurar, adecuación primordial entre

conservar y crear; renovación interminable de lo que no cambia" (2015, p.185). Persiste un "*ethos* barroco" (Echeverría, 1998), es decir, una forma de habitar/resistir la modernidad capitalista desde renovados procesos de reinención de lo comunitario por parte de los pueblos originarios y los sectores populares. Como plantea Edward Thompson (2000), la repetición sistemática de prácticas cotidianas —las costumbres— no solo generan contrapoderes y resistencias, sino que permiten la articulación de estrategias para conservar la autonomía política y económica de los sectores populares.

Esta capacidad de resistencia comunitaria ha permitido la cohesión social ante las transformaciones que han enfrentado campesinos, pueblos originarios y afrodescendientes en las últimas décadas, y que forman parte de las "nuevas ruralidades". El desdibujamiento entre el campo y la ciudad en la globalización ha hecho que la capacidad comunitaria del universo rural logre trascender lo local, generando sinergias de colectividad, incluso en contextos migratorios transnacionales.

La comunalidad de los pueblos zapotecas en Estados Unidos, por ejemplo, ha logrado transnacionalizar sus vínculos comunitarios a partir de la reinención de sus sistemas de cargos y costumbres. A decir de Brenda Nicolás (2021), esta cohesión recae en la negociación de sus identidades, en un diálogo permanente entre las tres generaciones en el exilio y las autoridades comunitarias de origen.

En suma, la comunalidad supone el entrecruce de cinco elementos cohesivos: el territorio, el consenso, la autoridad-servicio, el trabajo colectivo y la ritualidad (CNDH, 2015).

En el centro de esta politicidad comunal se encuentra la lucha por los bienes comunes y las legitimidades que han

existido en los pueblos originarios desde antes de la configuración de la relación ciudadanía-Estado. Es considerable que las prácticas comunales de los pueblos originarios nos brinden elementos indispensables en la organicidad política que deviene del ejercicio común de derechos colectivos.

Lo común desde la fragmentación urbana

El desarrollo del capital ha mostrado que las dinámicas de explotación superan la esfera de la producción, extendiéndose a todos los ámbitos reproductivos de la sociedad por medio de la depredación y el despojo territorial. Este proceso no es exclusivo del universo rural.

La ciudad se ha configurado como el lugar hegemónico de la fragmentación social, esto es, la negación de la capacidad de mediación de la sociedad y la subordinación de sus interacciones a las relaciones individuales que establecen el mercado capitalista.

En años recientes, el modelo neoliberal ha prefigurado el propio espacio urbano como una mercancía a ser subsumida por la lógica de acumulación y especulación financiera. La mercantilización de la ciudad ha supeditado gran parte de las interacciones urbanas a los procesos de financiarización y especulación inmobiliaria. Gran parte de políticas públicas que inciden en la revalorización y recalificación del suelo urbano ha ido poniendo bajo el control del mercado a las relaciones sociales que persisten en el espacio público. A decir de Juliana Marcús:

En este novedoso contexto, el patrimonio juega, cada vez más, un papel fundamental como disputado recurso turístico. Los centros históricos –auténticos reservorios de elementos ideológico y simbólicos– han pasado a convertirse en parques temáticos, donde la memoria colectiva está ausente y el

turismo termina desplazando al modelo de relaciones sociales anteriormente vigente. La idea tras ello no es más que continuar con el proceso de mercantilización de las relaciones sociales, acabar con los barrios populares y aprovecharse de pretéritos intentos de monumentalizar la periferia (2019, p. 12)

Paralelo a este proceso, esta mayor relevancia en los procesos de acumulación por despojo urbano ha provocado que las ciudades sean los principales epicentros de las movilizaciones sociales. David Harvey (2013) plantea, por ejemplo, que al interior de los barrios se han consolidado diversas estrategias de antagonismo por la búsqueda de una redistribución más equitativa de la riqueza social y en acciones por el derecho a vivir la ciudad.

Estas respuestas de resistencia e impugnación de lo social se han articulado en contra de los procesos de privatización de los servicios públicos, a favor de la restitución de bienes comunes y en las luchas por el reconocimiento de la autonomía para la subsistencia económica popular. Durante estos procesos de resistencia y creación de lo común, se han reconstituido distintas tramas comunitarias al interior de barrios y colonias populares. La lucha por el derecho a la ciudad, que han impulsado diversas asociaciones barriales, muestra el trasvase de experiencias y vínculos cooperativos —en ocasiones provenientes del universo rural— que se ponen en el centro de las acciones colectivas para resistir el proceso de mercantilización de las ciudades (Navarro, 2016).

Producir lo común en el ejercicio de los DESCAs

Este breve discernimiento acerca de lo común y lo colectivo —como potencialidades inherentes de la condición humana que logran trascender la relación entre lo público y lo privado— es clave para establecer un marco de referencia sobre el papel transformador de la sociedad en el ejercicio colectivo de los DESCAs. El ejercicio de estos derechos supone inevitablemente un proceso de autonomía practicada desde la vida cotidiana de las personas.

Si bien han sido importantes los avances normativos en el reconocimiento de los DESCAs —la firma del Estado mexicano del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1985) y el reconocimiento constitucional de los DESCAs desde su promulgación— su garantía y exigibilidad institucional han estado subordinados a la prioridad institucional de los derechos civiles y políticos, su exigua garantía de acuerdo con los límites presupuestales y la falta de mecanismos institucionales que vinculen al pueblo en la protección y garantía de los DESCAs.

La consolidación del modelo neoliberal —cuyas políticas económicas han estado orientadas al desmantelamiento de los bienes públicos— ha provocado un proceso de despolitización democrática sobre la puesta en práctica y defensa de lo común. La transición del reconocimiento del ejercicio de los bienes públicos —entendidos como la gestión estatal de los bienes de la nación— a una visión residual y gerencial de gestión de la asistencia social durante el neoliberalismo, ha obnubilado el fundamento primordial de lo público y que tiene que ver con el ejercicio colectivo de los derechos sociales, más allá del Estado y más allá de la intervención de la iniciativa privada.

Quizás un ejemplo resulte esclarecedor. La experiencia de resistencia y autogestión de base comunitaria del municipio autónomo de Cherán en Michoacán es significativa al respecto. El municipio de Cherán ha sido una localidad azotada por el crimen organizado y la devastación ecológica debido a la tala clandestina de sus bosques comunes y a su cercanía con los cultivos de amapola. Ante un clima cada vez más violento de extorsiones, robos y secuestros, las mujeres de la comunidad comenzaron a organizarse en secreto para decidir colectivamente cómo afrontarlo.

La madrugada del 15 de abril del 2011 comenzó un levantamiento contra las violencias, liderado por estas mujeres auto organizadas. Se bloquearon los camiones madereros y se retuvieron algunos taladores, se hizo un llamado por medio de la iglesia y se enfrentaron a los policías municipales y grupos del crimen organizados que intentaron reprimirlos. A los pocos días, se expulsó a la policía y se prohibieron los partidos políticos para crearse una ronda de gobierno comunitaria. Ese fue el comienzo de su proceso de autonomía territorial que ha perdurado por más de una década. Hoy en día, Cherán redujo a cero los índices delictivos de secuestros, extorsiones y homicidios.

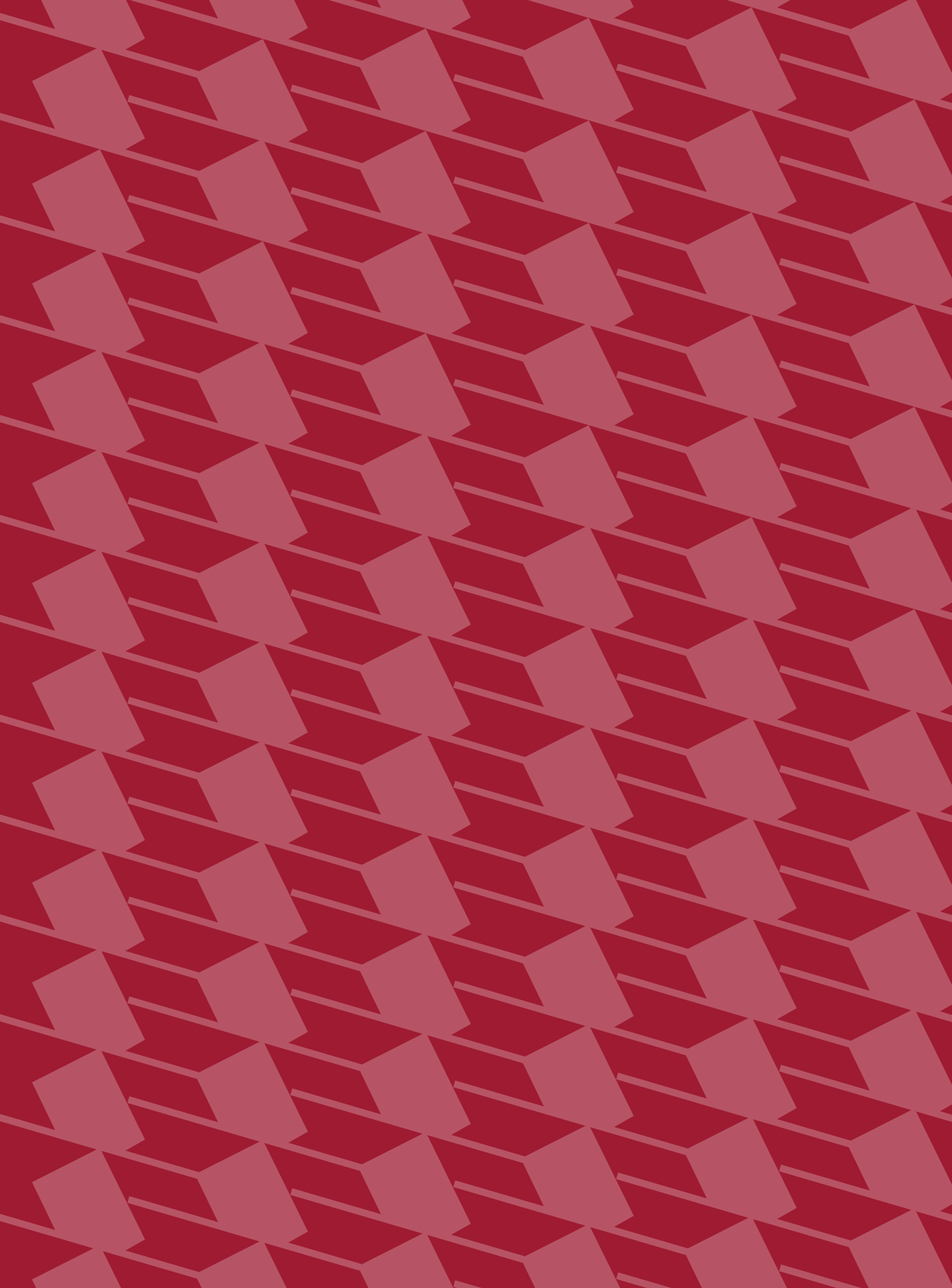
Algunas de las claves de esta transformación han sido la puesta de los cuidados comunitarios en el centro de la política, la restitución de bienes comunales, la proximidad y la reciprocidad como principios de autogobierno. La experiencia de Cherán se ha replicado en otros tantos lugares donde la violencia del capitalismo neoliberal ha penetrado (Las autodefensas en Michoacán, la Policía Comunitaria de Guerrero, la defensa del agua en Puebla, etcétera).

Como se puede apreciar en el antagonismo social que suponen los procesos de despojo —territorial, ambiental, urbano, etcétera— le sucede un proceso de agenciamiento social que

pone en el centro de lo político, la gestión y defensa de los bienes y espacios que se reproducen como algo en común.

El ejercicio político por lo común es el nodo central del ejercicio de los DESCA, una práctica que no está del todo garantizada, que no está exenta de contradicciones, pero que puede subvertir las asimetrías del poder que reproducen las desigualdades estructurales. Siguiendo las reflexiones de Nancy Fraser (2017 [1995]), toda desigualdad reproduce sistemáticamente una estructura de opresión/explotación, por lo que no es suficiente enfrentarlas a partir de políticas afirmativas (asistencia a las situaciones de vulnerabilidad), sino que hay que provocar acciones transformadoras, tanto en la redistribución como en el reconocimiento de las diferencias y desde el agenciamiento social de las colectividades afectadas. Estas acciones no tienen cabida sin una puesta en práctica de lo común.

Esta dimensión colectiva del ejercicio de los DESCA se contrapone con las teorías jurídicas tradicionales (positivismo, iusnaturalismo, neoconstitucionalismo, entre otras) que no logran subvertir el principio individual y de propiedad privada en los derechos sociales. Sin embargo, como hemos señalado antes, el ejercicio colectivo de los DESCA pone en tensión estos principios, en tanto que buscan subvertir los privilegios, el poder y la distribución desigual de recursos, es decir, son derechos contrahegemónicos que confrontan los grupos de poder económico y las políticas estatales que lo legitiman. De ahí el carácter performativo y reconstituyente de estos derechos sociales.



Capítulo III.

Ejercicio democrático de los DESCA y la universalidad de la seguridad social

Es importante señalar que el reconocimiento constitucional de los derechos sociales de 1917 se dio en el marco de la Revolución mexicana en donde se ejerció *de facto* la autonomía territorial de distintas clases populares, en su búsqueda de subvertir el orden hacendario de las oligarquías por medio de las luchas obreras y campesinas hacia una redistribución radical de la riqueza social. Es decir, que los reconocimientos sociales se generaron a partir del antagonismo social y del ejercicio fáctico-democrático de los derechos comunes, puestos en el centro de un hacer político transformador.

Es importante enfatizar en esto último, ya que, como antes señalamos, la posibilidad de transformación de las estructuras de desigualdad solo es posible desde el ejercicio común de los DESCA y desde el agenciamiento social. No es de extrañar que la consolidación universal de los derechos sociales haya tenido que transitar por heterogéneos procesos de luchas que han ido más allá de su reconocimiento normativo.

En este contexto histórico, el reconocimiento de los derechos sociales por parte del Estado mexicano ha estado ligado a su cumplimiento institucional desde dinámicas discontinuas vinculadas con la consolidación de la

legitimidad del propio Estado. Así, la incorporación de las clases trabajadoras y los sectores campesinos al régimen de bienestar social ha tenido una fuerte imbricación con la capacidad económica del Estado, pero también de su voluntad de incorporarlas a la dinámica histórica de operatividad política.

De acuerdo a Esping-Andersen (1990) han existido diversos sistemas de bienestar social en los países modernos, entre los que sobresalen el “modelo residual”, el “modelo conservador bismarckiano” y el “modelo universalista”. El uso diferenciado de cada uno de estos modelos ha provocado que los Estados occidentales tengan una fuerte jerarquización social (en donde se legitima su existencia a partir de los méritos de los beneficiarios) o, por el contrario, ha generado una transformación social radical a partir de la redistribución del ingreso y el reconocimiento universal de los derechos económicos y sociales.

En el contexto mexicano, las primeras instituciones de seguridad social —desde comienzos de la década de 1950— prefiguraron un modelo dual de corte bismarckiano en donde existió una fuerte división entre los incluidos a la seguridad social, mediante contribuciones económicas tripartitas de los trabajadores formales, las empresas y el gobierno. Por contraparte, un amplio sector excluido ha tenido que enfrentar los riesgos sociales por medio de distintos mecanismos informales de protección, basados en estrategias de subsistencia del trabajo informal y del sostenimiento colectivo de los cuidados, principalmente por medio de vínculos de proximidad (comunitarias, barriales y familiares).

El devenir histórico de este régimen dual de bienestar fue consolidando una estructura de poder político de partido único. A decir de Valencia Lomelí:

Caracterizamos este encuentro [histórico] como régimen dual corporativo autoritario, que fue construyendo poderosas fuerzas de diferenciación al exacerbar los estatus, privilegios y jerarquías centradas en el derecho social y las conquistas fundamentalmente de los asociados a corporaciones vinculadas (controladas por) con el partido hegemónico, legitimadas por la acción corporativa autoritaria (fuerte selección y control de liderazgos por parte del Estado) (Valencia, 2019, p. 204).

La legitimidad del Estado mexicano se cimentó por el reconocimiento corporativo de la protección social hacia sectores públicos clave para la estabilidad política del régimen presidencialista. Algunos ejemplos son: el contrato colectivo de los trabajadores petroleros vigente desde 1942, el Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado (ISSSTE) fundado en 1960 y el Instituto de Seguridad Social para las Fuerzas Armadas Mexicanas (ISSFAM) creado en 1976.

A partir de este periodo de rectoría económica del Estado, la consolidación de un sistema universal de protección social fue paulatinamente decayendo. La hegemonía política se cimentó a partir de acuerdos gremiales con diferentes fuerzas políticas como los sindicatos de instituciones y empresas públicas, las cámaras empresariales, las Fuerzas Armadas y el Poder Judicial, es decir, el consenso político se obtuvo a partir de la negociación de la protección social de una “burocracia sindical poderosa” (Valencia, 2019, p. 207) que se basó en “conquistas para las bases trabajadoras, prebendas para los líderes y control-legitimidad para el Estado” (Ibidem). Existen resabios de este tipo de gobernanza como, por ejemplo, los fideicomisos para prestaciones complementarias del Poder Judicial de la Federación, vigentes a la fecha.

El crecimiento económico y la estabilidad política de país estuvieron garantizados y trascurrían a pesar de la “exclusión acumulativa” (ob. cit., p. 208) de los sectores desprotegidos de la seguridad social. Esto marcó la histórica estructura de desigualdad redistributiva del ingreso, lo que derivó en diversas manifestaciones de marginalidad rural y urbana, aún vigentes.

En la década de 1980, la implantación del modelo económico neoliberal agudizó, aún más, la dualidad del régimen estratificado del bienestar mexicano. Diversas reformas orientadas a la mercantilización de las prestaciones sociales se implementaron como medidas para enfrentar la crisis de la deuda. Fueron sobresalientes las privatizaciones de las pensiones —a partir del nuevo régimen de prestaciones del IMSS en 1997—, la privatización de los esquemas de financiamiento de la vivienda social y las leyes de flexibilización laboral que pusieron final a los convenios colectivos de trabajo.

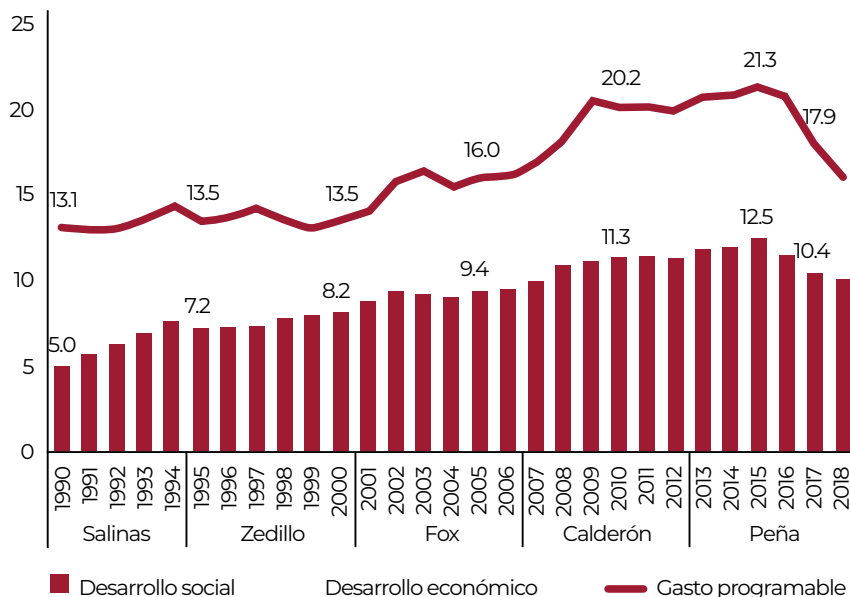
La posibilidad de un sistema universal de bienestar social se redujo a “políticas sociales de asistencia”, un eufemismo para describir un conjunto de transferencias para reducir —al menos numéricamente— a los excluidos más precarizados de la economía neoliberal. A partir de la década de 1990 se consolidaron estas medidas paliativas de asistencia social como el Programa Nacional de Solidaridad (1988), el Programa de Educación, Salud y Alimentación-Progresá (1997), el Programa “Contigo” (2001), el Programa “Oportunidades” (2007) o el Programa de Inclusión Social “Prospera” (2013). En la mayoría de este tipo de programas, la asignación de los fondos se dio a través de la mediación de instituciones públicas y organizaciones sociales que diezmaban la eficiencia redistributiva y generaban clientelismos políticos.

Desde el paradigma neoliberal, los programas sociales suponían un gasto corriente, un grifo abierto al presupuesto gubernamental, en tanto que la pobreza y la marginación se concebían como “externalidades” que debían solucionarse en el mercado a través de la asignación de recursos y, por lo tanto, dicho gasto aumentaba las responsabilidades gubernamentales en detrimento de una mayor inversión pública que incentivara la atracción de capitales para generar más puestos de trabajo.

Otra característica del régimen del bienestar en el periodo neoliberal ha sido la proliferación de esquemas mínimos de cobertura social como respuesta a la pensión no contributiva universal de adultos mayores, impulsada desde el Gobierno de la Ciudad de México en 2003. El Seguro Popular y las Estancias Infantiles operaron como servicios de externalización hacia el sector empresarial, dando pie a la privatización y a un cambio de sentido de lo público en la seguridad social. Al reconocerse como beneficiarios (y no derechohabientes) a quienes reciben estos servicios semiprivados, se eliminó el principio normativo de “derecho ciudadano” de estas obligaciones estatales y, con ello, “se agudizó la segmentación y se institucionalizó la jerarquización en el acceso al régimen del bienestar” (Valencia, 2019, p.217).

La predominancia de programas sociales “focalizados” estuvo ligada al exiguo presupuesto destinado al gasto en desarrollo social.

GRÁFICO 1. PARTICIPACIÓN DEL GASTO SOCIAL RESPECTO AL PRODUCTO INTERNO BRUTO (PIB) EN PORCENTAJES (1990-2018)



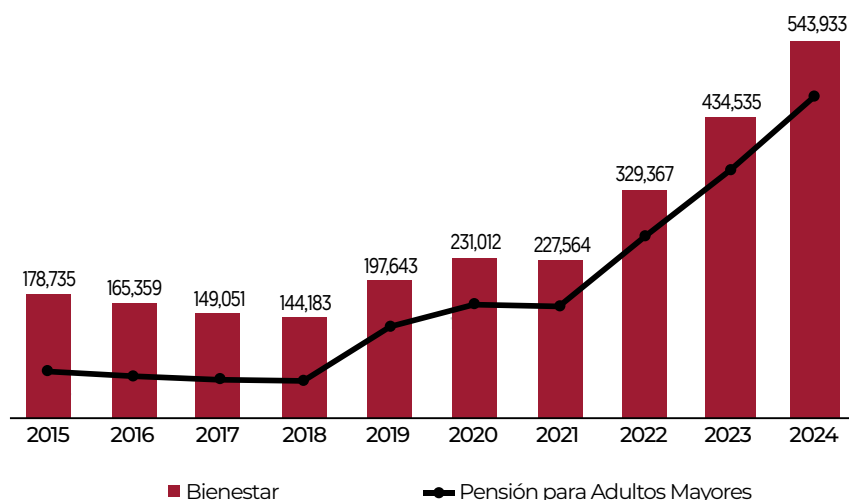
Fuente: Martínez, Salgado y Mireles, 2019, p. 83

Como muestra el gráfico 1, el gasto para desarrollo social (educación, salud, seguridad social y desarrollo urbano) pasó del 5 al 10% del PIB en las últimas tres décadas, es decir, prevaleció una visión focalizada de asistencia social en donde nunca se dejó de considerar estas obligaciones estatales como un gasto corriente.

En 2018 se generó un nuevo paradigma en el diseño de políticas públicas de desarrollo social ya que se devolvió el sentido inalienable de derecho económico a partir de los programas sociales. En lo que va del actual sexenio se ha incrementado un 29% el gasto en desarrollo social, llegando en 2024 a 3.7 billones de pesos (bdp), lo que representa el

15.33% del PIB (Instituto Mexicano para la Competitividad [IMCO], 2024). De este presupuesto, 1.19 bdp están destinados a recursos para la Secretaría del Bienestar y para programas prioritarios de la Administración Federal (Ibidem).

GRÁFICO 2. GASTO APROBADO A LA SECRETARÍA DEL BIENESTAR Y A LAS PENSIONES PARA ADULTOS MAYORES



Fuente: Instituto Mexicano para la Competencia (IMCO), 2024

Dada la prioridad y la dimensión de Estado que han adquirido los derechos económicos y sociales, no es casualidad que en el actual proceso electoral haya existido consenso generalizado sobre la permanencia y continuidad de los programas sociales.

Sin embargo, estos derechos continúan concibiéndose de manera divergente. De forma marginal, continúa prevaleciendo una visión gerencial del régimen de bienestar donde los programas sociales se conciben como mecanismos de “asistencia” temporal y parcial para gestionar la pobreza, entendida esta última como una externalidad a corregirse

por el mercado. Por otra parte, se está configurando una visión integral y universalista del bienestar social, donde un amplio sector de la población ejerce los programas de bienestar como un derecho fundamental que da soporte material al resto de los derechos civiles.

Ejercicio democrático y sostenibilidad financiera del bienestar social en México

Las visiones divergentes de los derechos económicos y sociales antes analizadas representan un campo de disputa ideológico que influye en la consolidación de la democracia. Ello refleja que el reconocimiento de los derechos económicos y sociales —por parte del actual Gobierno Federal— transcurre desde un fondo histórico.

Los programas sociales no han sido “otorgados”, sino que son producto del cúmulo histórico de demandas sociales que han emergido de la lucha de diversos sectores populares en una dialéctica interpelación a la desigualdad y a las asimetrías del poder político y económico. Estas demandas han apelado por el acceso a seguridad social como un derecho humano universal en el sentido de que:

Toda persona tiene derecho a la seguridad social que le proteja contra las consecuencias de la desocupación, de la vejez y de la incapacidad que, proveniente de cualquier otra causa ajena a su voluntad, la imposibilite física o mentalmente para obtener los medios de subsistencia. (CIDH, 1948, retomado de CNDH, 2017.)

Diversos movimientos magisteriales han luchado por becas universales como un derecho a la continuidad educativa de los sectores populares; desde el movimiento de El Barzón se ha demandado el derecho a una jubilación digna y en contra de la deuda del FOBAPROA; diversos movimientos

urbano-populares (como el Frente Francisco Villa) llevan décadas luchando y autoorganizándose para hacer posible el derecho a una vivienda social digna. Converge en estos movimientos sociales una conciencia colectiva de que estas políticas públicas no son concesiones del Estado, sino el ejercicio democrático de los derechos sociales, consagrados en la CPEUM.

Sin embargo —y siguiendo a Nancy Fraser (2017 [1995])— las políticas afirmativas, por sí solas, no logran desestabilizar las estructuras de dominación si no van acompañadas de acciones transformadoras, tanto en la redistribución económica, como en el reconocimiento de las múltiples formas de exclusión que se intersectan.

Como antes señalamos, los programas sociales devienen históricamente a través de demandas populares. De estas prácticas sociales subyace un principio democrático fundamental que va más allá de la visión liberal de lo público: la reproducción de la vida en común a partir de los vínculos cooperativos que se anclan en distintos territorios.

Massimo Angelis (2009) plantea que lo común puede entenderse desde tres dimensiones: I) los bienes comunes como medios no mercantilizados para la satisfacción de necesidades compartidas; II) los bienes comunes son sostenidos necesariamente desde la cooperación; III) hacer lo común implica una reproducción cotidiana de la vida.

Lo común es una potencia activa y creativa que da sentido a la organicidad política de la sociabilidad humana, la cual se autorregula en el territorio, establece límites-normas de acceso hacia aquello que se produce/disfruta cooperativamente, genera vínculos y corresponsabilidad. En suma, la puesta en práctica de una “economía moral” (Thompson, 2000) en la que el pueblo imprime sus propios criterios éticos para

resistir la lógica de acumulación del mercado capitalista, poniendo en el centro la obligación de hacer subsistir a toda la comunidad.

El ejercicio de los derechos colectivos—como los económicos y sociales— implica necesariamente de la coparticipación de la sociedad, anclando sus prácticas cotidianas en sus territorios. De ahí la importancia de consolidar espacios culturales y sociales deliberativos en donde las necesidades específicas de sus pobladores den forma al devenir político. La territorialidad de los derechos económicos y sociales es un proceso aún en ciernes.

Como ya se mencionó, toda acción transformadora debe desestabilizar las asimetrías del poder económico, las cuales históricamente se han erigido por medio de estructuras de desigualdad y exclusión social. En el caso de los programas sociales, la sostenibilidad y progresividad presupuestaria los obliga a una reforma fiscal que garantice su sostenibilidad económica en el largo plazo, lo que supone su permanencia en el ámbito de los derechos colectivos. Como se ha establecido de manera clara desde la CPEUM y desde las acciones de la CNDH, “en la práctica, efectividad o vigencia plena de los derechos, no puede ser alcanzada de manera inmediata y definitiva, pero se establece una ruta, un proceso para poder avanzar hacia ello” (CNDH, 2018, p. 23)

A menos que se busque un endeudamiento público, el Gobierno Federal solo cuenta con la recaudación fiscal y los ingresos de empresas productivas del Estado para ampliar sus ingresos. Un aumento impositivo generaría, inevitablemente, una interpelación estatal con las élites económicas, para que estas asuman la responsabilidad empresarial de un nuevo régimen universal del bienestar.

Históricamente México ha sido uno de los países con menor recaudación fiscal, debido a décadas de políticas económicas neoliberales encaminadas al abaratamiento de la fuerza de trabajo y al abandono de una seguridad social universal. A modo de contexto, entre 1990 y 2021, México pasó de recaudar 12.1% a 17.3% del PIB, siendo el país miembro de la Organización de Desarrollo y Cooperación Económica (OCDE) con menor recaudación tributaria. Dicha organización ha recaudado, en promedio, entre el 30.8 y el 34.4 para ese mismo periodo (OCDE, 2021).

A largo plazo, para que pueda ser sostenible la ampliación de los derechos económicos y sociales habrá un inevitable escenario de disenso político entre los distintos sectores de clase.

Sistema Nacional de Cuidados en el sostenimiento de los DESCAs

Desde la reforma constitucional de 2011 en materia de Derechos Humanos, se ha consolidado una visión colectiva en el ejercicio de DESCAs. Esta reforma representa un avance significativo ya que visibiliza la responsabilidad del Estado mexicano para garantizar la vida desde una dimensión más amplia al de las garantías individuales.

El reconocimiento y protección de los DESCAs ha supuesto un reto epistemológico e institucional importante ya que el sujeto de protección de estos derechos es la sociedad misma y, por lo tanto, debe garantizarse desde marcos normativos distintos a los que protegen los derechos individuales. Surge una nueva línea divisoria entre los actores estatales y sociales que intervienen en la prevención, promoción, y defensa de estos derechos colectivos, sobre todo cuando ha prevalecido cierta gubernamentalidad neoliberal en la sociedad mexicana.

La efervescencia social y legislativa acerca de los DESCA ha posicionado diversas propuestas y visiones en torno a cómo garantizar la protección social más elemental que tiene que ver con el derecho a cuidar y ser cuidado.

Estas discusiones se han visto materializadas con iniciativas que apuntan a un Sistema Nacional de Competencia (SNC). Estas iniciativas han estado presentes en las campañas electorales en México, sobre todo hacia su creación a nivel nacional. ¿En qué consiste un SNC? ¿A partir de qué mecanismos e instituciones se tiene prevista su implementación? ¿Qué papel juega la sociedad civil en el ejercicio democrático de este derecho colectivo? ¿Estas propuestas apuntan a una transformación de las estructuras de desigualdad y asimetrías de poder que históricamente se han consolidado desde la división sexual del trabajo?

Estas preguntas detonan la importancia del ejercicio democrático de los DESCA hacia la construcción de un SNC. En primer lugar, es importante tener en cuenta que los cuidados han sido el soporte estructural de las economías modernas y que ha recaído históricamente por las mujeres desde la invisibilidad en el ámbito privado.

Los cuidados y su dimensión política. Aproximaciones teórico-conceptuales

Los estudios y la agenda de las instituciones públicas acerca de los cuidados han sido muy recientes, y sin embargo han generado un amplio consenso sobre su discusión y su implementación, sobre todo por su contribución a las luchas contra la desigualdad estructural de género.

En años recientes ha existido una apropiación del tema de los cuidados por parte de diversos organismos internacionales. Por ejemplo, ONU-Mujeres define a los cuidados como “un

derecho humano, un bien público, un pilar de la protección social, así como un aspecto clave en la igualdad de género” (ONU-Mujeres, 2018, p. 7).

De manera más crítica y situada, existe una agenda feminista que coloca a los cuidados como una dimensión clave en la politización del sostenimiento de la vida frente a las desigualdades estructurales y las asimetrías del poder patriarcal de la modernidad capitalista. Joan Tronto (2017) define los cuidados como una actividad inherente a la existencia humana que abarca “todo eso que hacemos para mantenernos, perpetuarnos y recuperar nuestro mundo, de modo que podamos vivir en él de la mejor manera posible” (p. 3).

En términos políticos y éticos, la dimensión de los cuidados expone la condición de vulnerabilidad de la vida —tanto humana como no humana— la cual debe ser reproducida y sostenida bajo la corresponsabilidad. A decir de Nakano Glenn (2010), los cuidados envuelven tres dimensiones de la vida social. En primer lugar, el cuidado está dirigido a la atención física (alimentación, aseo), emocional (acompañamiento, escucha) y de servicios (salud, compras, esparcimiento) de otras personas. En segundo lugar, el cuidado preserva el entorno de las personas cuidadas (servicios domésticos de limpieza y organización) y, en tercer lugar, los cuidados establecen y mantienen los vínculos afectivo-emocionales de las personas que lo reproducen.

Todas estas actividades —cultural e históricamente feminizadas— advierten la importancia radical de los cuidados en la reproducción de la vida. Sin cuidados no puede existir la sociedad, por lo que debemos concebir dichas actividades como un campo de acción y de identidad política de todas las personas, en tanto que todas las personas tenemos derecho de cuidar y ser cuidadas. La

agenda de los cuidados deviene de una lucha histórica por el reconocimiento de su existencia, de la denuncia de su asignación casi naturalizada hacia las mujeres, y la transformación hacia su valorización económica, en el marco de una sociedad que no considera los trabajos de cuidados como “productivos”. Tal como se ha venido trabajando en años recientes desde la CNDH:

Es necesario recuperar una dimensión fundamental del trabajo de cuidados, que realizan las mujeres en su desempeño: la reproducción cultural base para la socialización, la transmisión de valores, identidades y roles, el desarrollo de capacidades y habilidades para desempeñarse en la vida, las normas de comportamiento, etcétera, de tal forma que la transmisión de las lenguas, tradiciones, usos y costumbres, conocimiento, cuidado y aprovechamiento de flora y fauna, reproducción de técnicas y sistemas productivos como el traspato en comunidades del sur de México, continúan vigentes gracias a esta reproducción cultural (CNDH, 2022, pp. 21-22)

A diferencia en cómo históricamente han sido considerados, los cuidados han sido un elemento agregación social central en el desarrollo civilizatorio de la humanidad. Siguiendo los argumentos de Margaret Meade, la existencia de fémures cicatrizados en la era paleolítica muestra que el desarrollo civilizatorio de la humanidad es anterior al neolítico cuyo devenir histórico tiene más que ver con la capacidad de reconocer y cuidar al “otro”, que al propio desarrollo de fuerzas productivas agrícolas. Esta posición rompió con las grandes narrativas antropológicas sobre los estudios de la sexualidad, el parentesco y la reproducción social en torno a las familias.

En *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas* (2001 [1935]) Mead demostró que la especie humana es extremadamente flexible, por lo que los roles sexuales

varían a diversos contextos socioculturales. En este sentido, si bien la diferenciación sexual siempre ha estado presente en la producción cultural de la vida humana, esta no ha derivado siempre en una jerarquización entre “lo masculino” y “lo femenino”.

Sin embargo, el desarrollo del periodo neolítico tuvo en la sedentarización agrícola una captura de la capacidad reproductiva de lo femenino. Poco a poco, el arqueosistema económico del neolítico tardío fue desplazando a las sociedades matrilineales. El parentesco monógamo se configuró como la célula política básica de la transmisión patrimonial a partir de la figura del *páter familias*. Por tanto, la familia históricamente ha sido la primera forma de propiedad basada en la división sexual del trabajo y en la privación de las mujeres del excedente económico.

Las sociedades modernas se han anclado bajo estos preceptos arcaicos patriarcales, dando un sentido predador a la insatisfacción siempre renovada del conjunto de necesidades sociales sobre las que se ancla la acumulación capitalista. A decir de Silvia Federici (2014), el régimen de acumulación basado en el trabajo asalariado no sería posible sin la división sexual del trabajo que invisibiliza su reproducción, relegándola a las mujeres en la esfera de lo familiar. Esto es, que mientras el trabajo productivo es el único trabajo reconocido económica y políticamente, el trabajo de los cuidados es invisibilizado y feminizado, en tanto que debe resolverse “en privado”.

Así, las tareas invisibles del cuidado han generado estructuras de dominación y asimetrías de poder económico que han prefigurado la materialidad de la desigualdad de género en la modernidad capitalista y que, en la etapa neoliberal, adquiere formas renovadas e intensivas de

sobreexplotación, tanto del trabajo como de la naturaleza a partir de los siguientes preceptos:

1. *Expansión del mercado de trabajo.* Aumento del proletariado debido al proceso de internacionalización de la producción y la ampliación del sector servicios. Se incorpora de forma diferencial el trabajo productivo de las mujeres, principalmente en actividades precarias y de amplia flexibilización horaria (maquilas, talleres textiles, servicios domésticos).
2. *Desvaloración estatal del trabajo reproductivo.* El desmantelamiento de las instituciones de protección y seguridad social (salud, educación, vivienda, protección social) combina con la gubernamentalidad neoliberal del trabajador auto emprendedor. Ejemplo: según la OIT la mayor parte del trabajo femenino se da desde microemprendimientos en el Sur global. El acceso a los microcréditos ha sido una forma de nuevo disciplinamiento del trabajo femenino a través de la deuda.
3. *Renovados procesos de acumulación originaria de capital por medio del despojo.* El proceso de acumulación del capital global depende cada vez más de la explotación de recursos, sin importar la reproducción de la fuerza de trabajo. Ello supone el desmembramiento comunitario de diversos sistemas de vida de campesinos y pueblos originarios que conlleva a una feminización de las migraciones (la reproducción de la vida no está garantizada).

Estas formas renovadas de exclusión económica se han dado bajo la narrativa de “igualdad jurídica” que preconiza el capitalismo, sobre todo en su deriva neoliberal actual—, en donde se promueve una visión de sociedad de agregación de individuos autosuficientes regulados por el mercado.

Es por ello, que mientras no exista un “giro cultural” acerca del sostenimiento de la vida y la politización de los cuidados, estas condiciones de desigualdad impedirán el ejercicio democrático de los DESCA.

Una despatriarcalización del salario pasa inevitablemente por una lucha social que reconozca los cuidados, no solo como un trabajo que debe ser reconocido a partir de su mercantilización, sino también que puede interpelar la propia organización societal del capital y su particular manera de subordinar la vida humana (trabajo asalariado) y la Naturaleza (materia prima).

Bajo estos preceptos, los cuidados adquieren una dimensión política y emancipatoria clave para descentrar la interrelación entre acumulación, despojo, violencia y colonialidad en la modernidad capitalista.

A nivel de político, el reconocimiento de los cuidados como un derecho universal puede derivar en la interpelación de las estructuras de desigualdad y asimetrías de poder desde sus distintas intersecciones (género, raza, clase, entre otras) que atraviesan la relación entre el Estado y la sociedad.

Como un primer paso, se debe reconocer el trabajo reproductivo como un trabajo remunerado y con prestaciones que establecen los marcos normativos actuales. De esta manera debe haber una ruptura de paradigma servicial en los trabajos del cuidado. Ese es el actual campo de lucha de millones de trabajadoras en el mundo.

Trabajo no remunerado de cuidados y su feminización en México

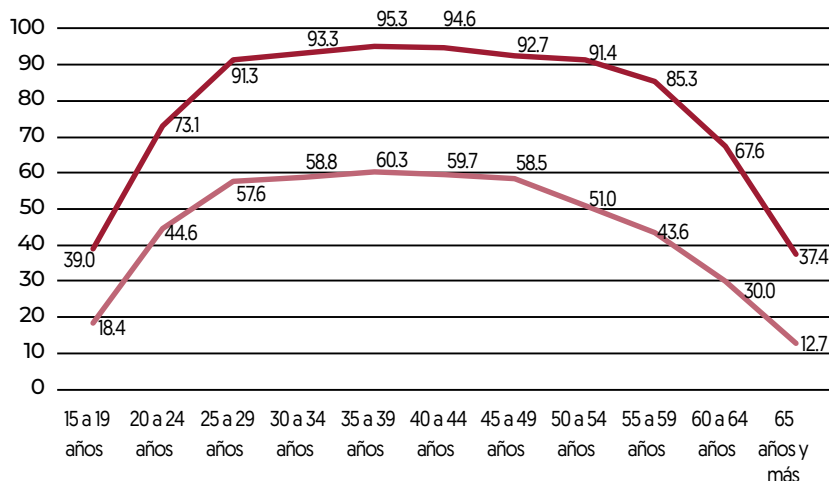
Al igual que diversos países del Norte y Sur global, el trabajo no remunerado de cuidados continúa siendo una labor mayoritariamente de mujeres. Como antes se señaló, esta desigualdad en las tareas del cuidado hace posible la explotación del trabajo productivo. Por tanto, un enfoque de derechos hacia una igualdad sustantiva de género debe reconocer estas estructuras de desigualdad y de asimetrías de poder económico y político.

Para dimensionar cómo históricamente se ha naturalizado la feminización de los cuidados, fue hasta 1975 que el INEGI generó información segmentada “por sexo” sobre la población económicamente activa (en adelante PEA). También es importante considerar que la perspectiva de género en la definición de PEA sólo se limita a la segmentación antes señalada:

La PEA se refiere a todas las personas en edad de trabajar, o contaban con una ocupación durante el periodo de referencia o no contaban con una, pero están buscando emplearse con acciones específicas. La PEA se considera en personas entre los 15 y 64 años (INEGI, 2002).

La perspectiva formalista con que se construye el concepto de PEA y su contribución para la definición de Población Económicamente Inactiva (en adelante PEI), deja entrever la falta de reconocimiento de los trabajos del cuidado y la preponderancia de una visión hegemónica de trabajo bajo la sinonimia entre trabajo productivo (activo) y remuneración.

GRÁFICO 3. TASA DE PEA POR RANGO DE EDAD Y SEXO



Fuente: Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo 2023. INEGI

Como podemos observar en el gráfico 3, acompaña en casi todos los rangos etarios de la PEA una brecha de ocupación entre hombres y mujeres de alrededor del 30%. Por tanto, habría que cuestionar la diversidad de trabajos parcial o nulamente reconocidos por estas mediciones, tales como la realización de trabajos transitorios, jornadas parciales y discontinuas de trabajo, desocupados de larga duración o trabajos de difícil cuantificación censal. El mundo laboral del trabajo del cuidado —mayoritariamente realizado por mujeres— gravita en muchas de estos contextos.

La falta de reconocimiento del trabajo de cuidado se consolida con la definición antonomástica de PEI:

Bajo el concepto de Población Económicamente Inactiva (PEI) quedan comprendidos todos aquellos individuos que dedican su tiempo a actividades como estudiar o quehaceres del hogar, pero sin realizar actividad alguna conducente a generar bienes y servicios para el mercado; también incluye

a quienes ya han salido de la fuerza laboral, como los pensionados y jubilados e individuos que por cualquier razón (salud, invalidez, etcétera) no realizan actividad de ningún tipo. El común denominador es no participar en ninguna actividad generadora de bienes o servicios a los que se les imputa valor agregado (INEGI, 2002).

En general, esta definición “productivista” del trabajo excluye al conjunto poblacional que históricamente ha realizado o requiere los trabajos de cuidados que reproducen la sociedad, tales como:

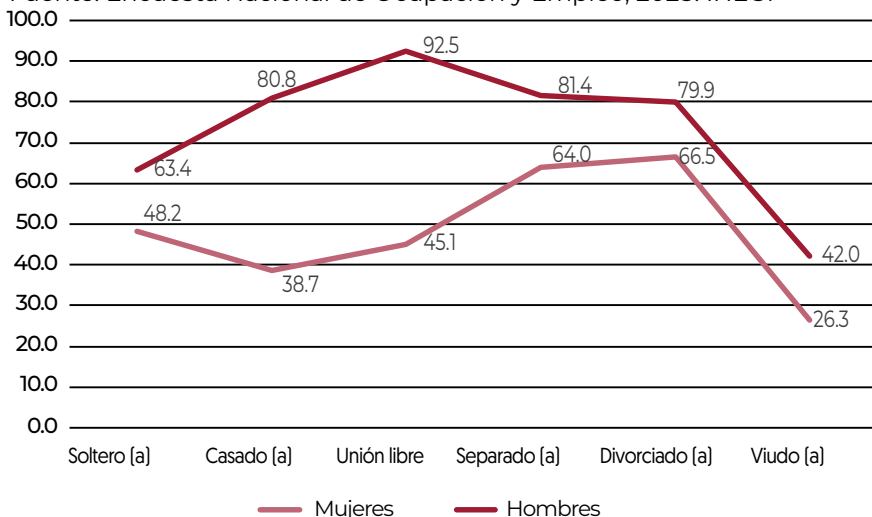
- Jóvenes mayores de 15 años que no clasifican como trabajadores.
- Estudiantes de cualquier grado escolar.
- Amas de casa.
- Jubilados o pensionados.

Según estimaciones de INEGI (2022) en México existe una PEI de 40.79 millones de personas, de las cuales, cerca del 75% son mujeres (29.5 millones). No es casualidad que la proporción 3 de 4 de mujeres que pertenecen al PEI sea idéntica a su participación en las actividades del cuidado, según la Encuesta Nacional para el Sistema de Cuidados (en adelante ENASIC). Volveremos enseguida a esto.

Esta tendencia hacia la feminización de la desocupación estructural forma parte de lo teorizado de manera crítica por Silvia Federici (2013) acerca del “patriarcado del salario”, es decir, que el trabajo reproductivo y feminizado de los cuidados sostiene el capitalismo a partir de la consolidación de una división social del trabajo del cuidado por medio de trabajadoras precarizadas y amas de casa perpetuadas por el sistema productivo.

GRÁFICO 4. TASA DE PARTICIPACIÓN EN EL MERCADO DE TRABAJO
POR CONDICIÓN CIVIL Y SEXO

Fuente. Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo, 2023. INEGI

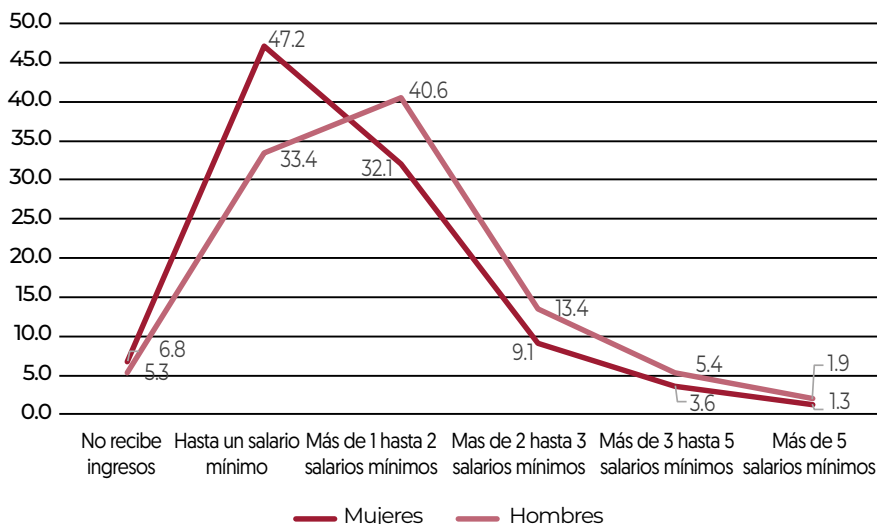


Como lo describe el gráfico 4, existe una tendencia contundente acerca de la obligatoriedad del cuidado hacia las mujeres, en tanto que la brecha de la participación laboral entre hombres y mujeres se acentúa cuando se consolidan los vínculos parentales y los varones asumen el tradicional rol de género de ser el proveedor.

A pesar de las dificultades estadísticas que muestra un indicador nacional, es evidente que la brecha laboral entre hombres y mujeres se acentúa dramáticamente si estos comienzan una unidad familiar, la cual es la base de la reproducción de la futura fuerza de trabajo “productiva”. El mandato de género de varón/proveedor y mujer/cuidadora continúa presente en los modelos de familia, a pesar de que la familia biparental ya no sea la más dominante en México.

Si dejamos por un momento la PEI y nos concentramos en la PEA, la brecha salarial y la incorporación desigual de trabajos dignos acentúan más la redistribución desigual del trabajo de cuidados.

GRÁFICO 5. POBLACIÓN OCUPADA POR NIVEL DE INGRESOS Y SEXO



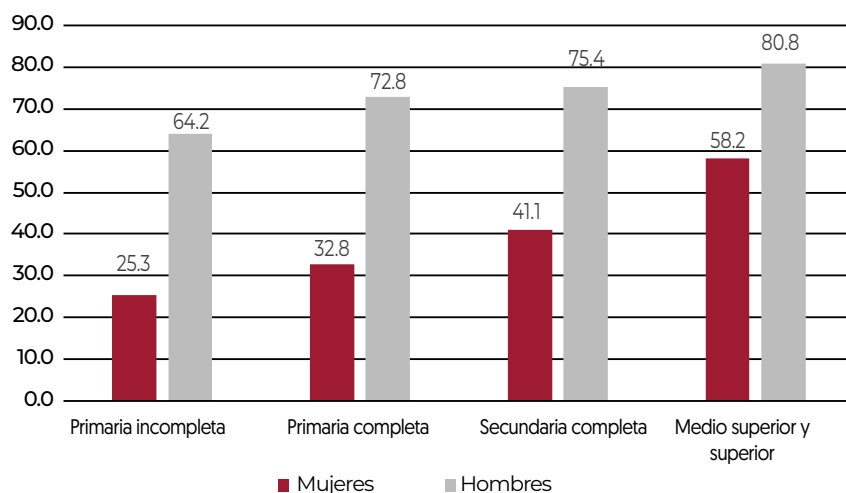
Fuente: Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo 2023. INEGI

A partir del gráfico 5, podemos discernir que el 82% de las mujeres que se encuentran en la PEA perciben dos o menos salarios mínimos. Esto confirma la prevalencia de una incorporación precarizada de las mujeres al mercado de trabajo, principalmente en ramas económicas de baja cualificación y productividad.

Como veremos más adelante, existe una sinergia entre esta incorporación de trabajo precario y la necesidad de ocupar puestos de trabajo flexibles, discontinuos y apropiados para que las mujeres puedan continuar realizando las actividades reproductivas al interior de las distintas formas de unidad familiar.

Esto se acentúa aún más si incorporamos una dimensión educativa a esta estructura de desigualdad salarial.

GRÁFICO 6. TASA DE PARTICIPACIÓN DEL PEA POR SEXO Y NIVEL ESCOLAR



Fuente. Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo (2023). INEGI

Podemos inferir a partir del gráfico 6, cómo la brecha de ocupación entre hombres y mujeres es más del doble en los segmentos formativos de preprimaria, primaria y secundaria. Asimismo, en cualquier segmento formativo existe una brecha de ocupación.

Si consideramos que la media nacional de formación en las mujeres se sitúa en los 9.6 años de educación básica (primer semestre de bachillerato), podemos inferir que solo el 38% de las mujeres tienen acceso a un trabajo precario (con una percepción igual o inferior a dos salarios mínimos).

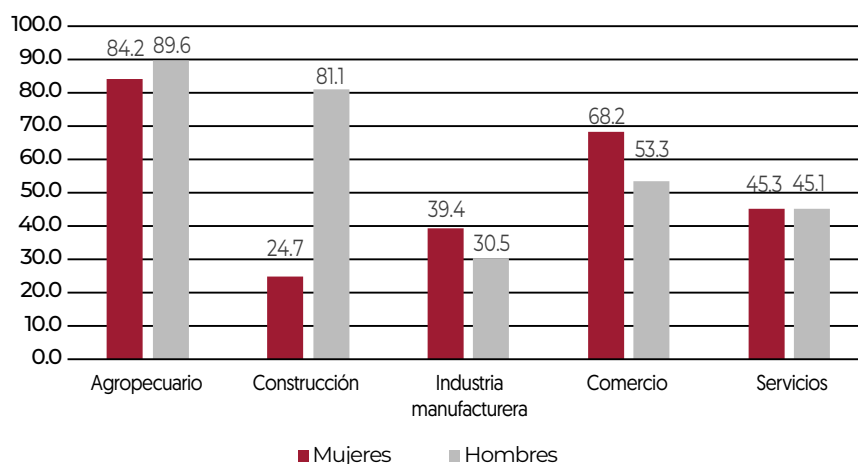
Estos bajos niveles de percepción están íntimamente ligados al nivel escolaridad, la cual ha estado históricamente condicionada por el mandato cultural machista —aún

presente— de que las mujeres no requieren demasiada formación, en tanto que terminarán realizando labores del cuidado en sus hogares.

Es evidente que conforme se logra salir del círculo matrimonio prematuro/baja educación, la brecha salarial entre hombres y mujeres se reduce de forma significativa.

Por último, sobre la protección social del trabajo asalariado realizado por mujeres, ha sido históricamente menos protegido con prestaciones.

GRÁFICO 7. POBLACIÓN ECONÓMICAMENTE ACTIVA POR SEXO QUE NO CUENTA CON PRESTACIONES



Fuente. Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo 2023. INEGI

Como muestra el gráfico 7, en las principales ramas de ocupación de las mujeres (manufactura, comercio y servicios) continúan existiendo esquemas de contratación precarios y flexibles que solo reconocen parcialmente (o no consideran) prestaciones elementales como jornadas fijas, salud, vacaciones, aguinaldo, etcétera. Es decir, que los esquemas informales de contratación se encuentran feminizados.

A partir de este breve balance nacional de la precariedad, subocupación y falta de prestaciones laborales es entendible que la participación de las mujeres en el trabajo de los cuidados siga siendo mayoritaria y se continúe atendiendo desde la esfera de privado de forma invisible.

Desafortunadamente no ha sido hasta 2022 que INEGI ha mostrado datos concisos en la visibilización de estas tareas del cuidado —históricamente invisibilizadas en la definición de Población Económicamente Inactiva— a través de la primer Encuesta Nacional para el Sistema de Cuidados (en adelante ENASIC).

CUADRO 2. PERSONAS SUSCEPTIBLES DE RECIBIR CUIDADOS POR GRUPO OBJETIVO Y SI RECIBE CUIDADOS POR SEXO (DISTRIBUCIÓN PORCENTUAL)

	TOTAL		MUJERES		HOMBRES	
	Si	No	Si	No	Si	No
TOTAL	64.5	35.5	65.0	35.0	64.1	35.9
Con discapacidad o dependencia	61.5	38.5	64.4	35.6	57.9	42.1
De 0 a 5 años	99.0	1.0	98.7	1.3	99.3	0.7
De 6 a 17 años	79.4	20.6	81.4	18.6	77.6	22.4
De 60 años y más	22.4	77.6	24.1	75.9	20.4	79.6

Fuente. Encuesta Nacional para el Sistema de Cuidados 2022 (ENASIC). INEGI

Un primer avance significativo en el reconocimiento del derecho de cuidado y ser cuidado, es la visibilización del conjunto de personas que son susceptibles a recibir cuidados. De esta manera se logra un cambio en la interpretación de la corresponsabilidad, tanto del Estado como de la sociedad a cubrir las necesidades del cuidado y desnaturalizar su feminización. Según la ENASIC, 58.3 millones de personas requieren algún tipo de cuidados en sus hogares. Como lo señala el cuadro 2, esta cifra está conformada por personas

con discapacidad o dependencia: infantes (0 a 5 años), niños y adolescentes (6 a 17 años) y adultos mayores (60 años y más).

Es importante señalar que el 64.5% de quienes requieren cuidados, los reciben a partir de una persona dentro del hogar, lo que marca la prevalencia de una falta de corresponsabilidad por parte de las instituciones públicas para ofrecer alternativas del cuidado dentro de los territorios.

Ahora bien, ¿quiénes brindan todos estos cuidados y cuánto tiempo dedican a estas actividades?

CUADRO 3. MUJERES CUIDADORAS DE 15 A 60 AÑOS
Y EXPECTATIVAS LABORALES

	SÍ BRINDA CUIDADOS: ²		NO BRINDA CUIDADOS ²
	TOTAL DE CUIDADORAS (21.1)	CUIDADORAS DE INFANTES Y/O PERSONAS CON DISCAPACIDAD (10.7)	(21.4)
Económicamente activa	56.3	50.3	56.6
Si incrementaría sus horas de trabajo	15.9	15.6	9.4
No incrementaría sus horas de trabajo ¹	84.1	84.4	90.6
No económicamente activa	43.7	49.7	43.4
Disponible	39.7	36.7	33.3
No disponible	60.3	63.3	66.7

¹ Incluye a las mujeres de 15 a 60 años que trabajan más de 35 horas a la semana y a las que no les gustaría trabajar más de 35 horas a la semana.

² Entre paréntesis se indican los millones de mujeres.

Fuente. Encuesta Nacional del Sistema de Cuidados (2022). INEGI

Según la ENASIC (2022), 31.7 millones de personas mayores de 15 años (32% del total) han brindado cuidados a integrantes del propio hogar u otros hogares. De este conjunto de personas, 75% son mujeres y 25% son hombres. Del total de estas personas cuidadoras, alrededor de 28.3 millones brindan cuidados a integrantes del propio hogar, es decir que el 89.2% de los cuidados se arreglan en la esfera privada de los hogares.

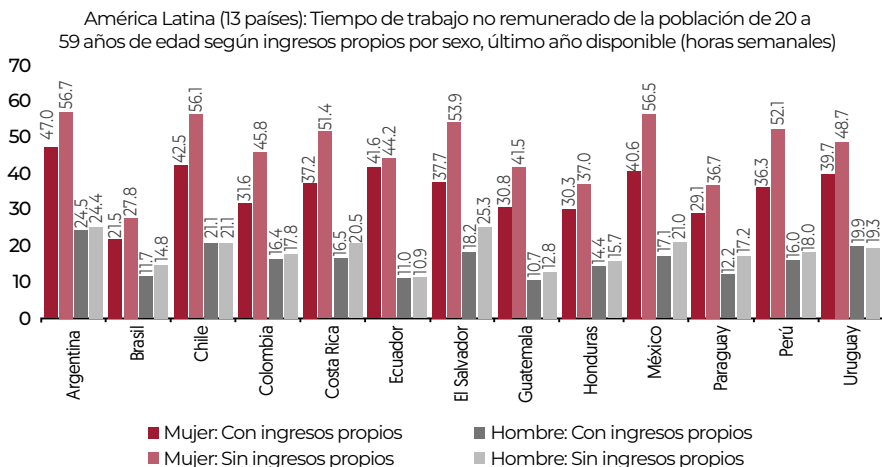
De las personas que proveen cuidados en el hogar como actividad principal (22 millones), el 86.9% son suministrados por las mujeres, mientras que el 13.1% lo realizan los hombres.

Ante este escenario de feminización de los cuidados, las mujeres dedican, en promedio, 38.9 horas a la semana en las labores domésticas, mientras que los hombres tan solo 25.6 horas.

Como señala el cuadro 3, existe una predisposición de las mujeres a aceptar trabajos precarios y con flexibilidad horaria para asumir estas labores del cuidado. Es relevante que más del 84% de las mujeres trabajadoras que se dedican también a labores del cuidado no están dispuestas a aumentar horas a sus jornadas de trabajo “productivo”.

La incorporación de las mujeres al trabajo remunerado no diluye estas brechas de género en las obligaciones del cuidado. Esta realidad se replica en distintos países de América Latina.

GRÁFICO 8. TIEMPO DE TRABAJO NO REMUNERADO SEGÚN
INGRESOS PROPIOS Y SEXO



Fuente. Banco de Datos de Encuestas de Hogares (BADEHOG). CEPAL, 2012.

Como se muestra en el gráfico 8, en casi toda la región las horas dedicadas a las actividades del cuidado son más del doble entre hombres y mujeres y se acentúa, aún más, cuando las mujeres no cuentan con ingresos propios, no así si los hombres carecen de remuneraciones.

Ante este panorama, un primer acercamiento a la igualdad sustantiva en materia de trabajos del cuidado tiene que ver con la visibilización de esta estructura de desigualdad que se reproduce en tanto no se reconocen estas actividades como trabajo y de la responsabilidad del Estado en reducir esta brecha de género al reconocer el trabajo doméstico desde su más elemental medida: el tiempo de trabajo no remunerado.

Así, el llamado de la CNDH (2022) de impactar en los cambios en la pobreza pasa necesariamente por romper la tríada de la desigualdad que pasa por cambios profundos en el uso del tiempo productivo y reproductivo, la autonomía económica y las políticas de bienestar social.

Hacia un Sistema Nacional del Cuidados y su sostenibilidad económica

El derecho de toda persona a cuidar y a ser cuidada es una responsabilidad y prioridad del Estado, tal como lo reconoció por primera vez, la Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación el 18 octubre de 2023.

Los cuidados son un bien fundamental. El derecho al cuidado implica que todas las personas, principalmente aquellas que requieren de cuidados intensos o extensos y/o especializados, como las personas mayores, con discapacidad y con alguna enfermedad crónica, tienen la oportunidad de acceder a ellos, sin que sea a costa de la salud, bienestar o plan de vida de quienes cuidan (...)

El derecho al cuidado también implica el derecho de las personas a no estar forzadas a cuidar por mandatos de género, lo que es una cuestión de justicia social a favor de mujeres y niñas, en quienes recaen preponderantemente las labores de cuidados. De esa manera, no se puede obligar a las personas —en especial mujeres— a permanecer casadas al amparo de este derecho, pues los cuidados no deben recaer exclusivamente en las personas en lo individual (...)

[por ello] es necesario adoptar medidas para que los cuidados no recaigan de forma desproporcional en las familias, y particularmente en las mujeres y las niñas, sino contar con la posibilidad de delegar los cuidados y que estos sean proporcionados por otros sectores de la sociedad, entre los que destaca el Estado, en condiciones dignas y de calidad, sin que ello dependa de factores socioeconómicos (SCJN, 2023).

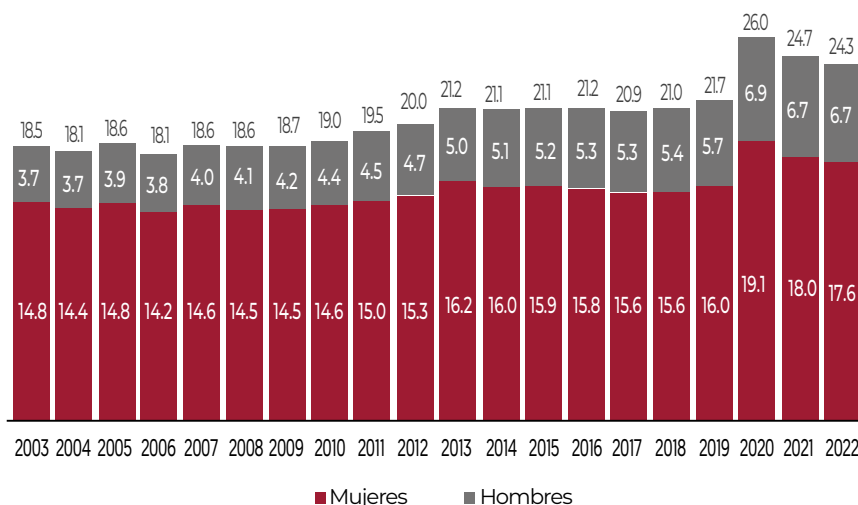
Este antecedente histórico en el reconocimiento del Estado mexicano a proporcionar actividades del cuidado ha

generado una serie de discusiones parlamentarias y marcaron parte de la agenda político-electoral de 2024.

Como ya se dijo, un primer paso en el reconocimiento en las obligaciones del Estado hacia las tareas del cuidado tiene que ver con su visibilización a través de su ponderación económica, toda vez que estos trabajos no remunerados subsidian la acumulación del capital, al mantener el valor de la fuerza de trabajo por debajo de su valor de reproducción.

Según estimaciones del INEGI, el valor económico de las actividades domésticas y de cuidados no remuneradas que realiza la población de 15 años o más asciende a 7.2 billones de pesos, lo que representa el 24.3% del PIB nacional (INEGI, 2022).

GRÁFICO 9. VALOR ECONÓMICO DEL TRABAJO NO REMUNERADO EN LABORES DOMÉSTICAS Y DE CUIDADOS RESPECTO AL PIB (PORCENTAJES)



Fuente. Cuenta Satélite del Trabajo no Remunerado de los Hogares en México (2022). INEGI

A partir del gráfico 7, podemos dimensionar la importancia económica del trabajo doméstico y de cuidados al representar la cuarta parte del PIB y en donde las mujeres han aportado 2.6 veces más valor económico en estas labores que los hombres. Las principales actividades que se consideran son: proporcionar cuidados y apoyo (24.9%), limpieza y mantenimiento de vivienda (23.7%), elaboración de alimentos (22.6%), realizar compras y administración del hogar (11.6%), ayudar a otros hogares y trabajo voluntario (8.9%) y proporcionar limpieza y cuidado de ropa y calzado (8.2%).

Estas estimaciones que realiza INEGI en estas labores no remuneradas parten del número de horas semanales, multiplicado por el precio/hora para realizar dichas labores. Siguiendo estas estimaciones, en 2022 el valor económico neto anual de trabajo no remunerado doméstico y de cuidados *per cápita* osciló en los 55,783 pesos, de los cuales las mujeres aportaron 41,837 pesos y los hombres 13,945 pesos.

A partir de ello podemos inferir que una cuarta parte del tiempo de trabajo de la sociedad mexicana es utilizada para su reproducción como fuerza de trabajo y de la cual 75% es puesta por mujeres, en su mayoría desde la invisibilidad de los hogares. De esta dimensión es el valor económico del trabajo de los cuidados que debe ser reconocido.

Bajo este contexto, la proyección de un Sistema Nacional de Cuidados por parte del Estado supone una inversión pública sin precedentes, ya que de lo que se trata es de hacer público y universal un derecho que, al día de hoy, es cubierto de manera gratuita en su mayoría por las mujeres y que genera, por lo menos, una cuarta parte de la riqueza nacional.

A partir de este volumen de trabajo no reconocido (7.2 billones de pesos) podemos dimensionar el alcance y

magnitud del Sistema Nacional de Cuidados que se tiene proyectado en la actual Administración Pública Federal.

El Sistema Nacional de Cuidados que se tiene proyectado desde los distintos niveles de gobierno y que forma parte de la reforma a la Ley General de Desarrollo Social de marzo de 2024 —en donde se definió el concepto del cuidado y de las personas susceptibles a brindarlos y otorgarlos pero sin un presupuesto programado para su ejercicio— supone en realidad la coordinación de diferentes instituciones federales y estatales, guiadas por la Junta Nacional de Cuidados —presidida por la Secretaría del Bienestar— para garantizar servicios de cuidados, sobre todo a personas en situación de dependencia y que requieran de apoyos económicos y de servicios. Por dependencia se entienden las condiciones de lactancia, infantes, envejecimiento, discapacidad o enfermedades en diferentes grados.

Con ello se busca crear una Registro Nacional del Sistema Nacional de Cuidados para establecer el grado de corresponsabilidad presupuestal para su cumplimiento por parte de las distintas entidades federativas, de acuerdo el principio de mayor disponibilidad de recursos. Esta propuesta se encuentra en desarrollo.

En general, el avance hacia un Sistema Nacional de Cuidados va en tres direcciones:

- I. Ampliación del sistema de protección de quienes requieren cuidados (guarderías, estancias infantiles, geriátricos, centros de día, espacios de rehabilitación, etcétera) y programas de transferencias monetarias a la población objetivo (primera infancia, niñez, adolescencia, adultos mayores, jefas de familia, personas con discapacidad o personas vulnerables).

- II. Reconocimiento y garantía de las prestaciones sociales de las personas profesionales del trabajo doméstico y de los cuidados.
- III. Garantía de los tiempos equitativos de maternidad y paternidad para la corresponsabilidad de los cuidados a partir de medidas de conciliación familiar.

Dada la diversidad de instituciones, políticas y mecanismos que intervienen en cada una de estas tres dimensiones en el reconocimiento de quien recibe y otorga cuidados, resulta complejo estimar, en términos de valor monetario, los recursos públicos que el Estado mexicano debería destinar para garantizar estos derechos sociales.

Como antes se señaló, el trabajo no remunerado en lo doméstico y los cuidados asciende a más de 7 billones de pesos (25% del PIB), es decir, casi todo el presupuesto de gasto público de la Federación. Es evidente que, tal como está estructurada la economía en la actualidad, resulta imposible avanzar hacia ese horizonte de reconocimiento por la vía de la subvención estatal.

Si nos enfocamos en la atención a grupos más vulnerables (infantes, niñez, adultos mayores, personas con discapacidad y personas en situación de vulnerabilidad social), la Secretaría de Hacienda y Crédito Público (en adelante SHCP) estima en 481,243 mdp la inversión pública necesaria para cubrir las necesidades más elementales del cuidado, lo que representa el 1.4% del PIB (Díaz, 2024).

En la actualidad, según estimaciones del Centro de Investigación y Estudios del Presupuesto (en adelante CIEP), el gobierno federal destina solo 44,870 mdp en inversión pública que contribuye a los cuidados, lo que representa el 0.7% del presupuesto público programable (Beltrán, 2024).

Estas estimaciones no consideran los programas sociales, por medio de transferencias directas, a personas en diversidad de condiciones de vulnerabilidad (infancias, niñez, adolescentes, adultos mayores, jefas de familia y personas con discapacidad) como son los programas federales “Becas para el Bienestar”, “Pensión para Adultos Mayores”, “Seguro de vida para jefas de familia”, “Pensión para el Bienestar de las Personas con Discapacidad Permanente”.

Como se apuntó en el capítulo III, tan solo en el Programa Pensión de Adultos Mayores, el gobierno federal destinó, en 2024, 465,049 mdp, lo que, sumado al presupuesto del resto de programas, supone una inversión pública de 543,993 mdp en subvenciones directas y universales relacionadas con labores del cuidado (Ibidem). Este presupuesto representa el 5.99% del presupuesto federal programado.

A pesar de que estas inversiones públicas continúan siendo insuficientes para el pleno reconocimiento de los derechos del cuidado, es significativo que estos presupuestos se han incrementado de forma sostenida a lo largo de los últimos 6 años. Dichas políticas de gasto se han orientado hacia la universalidad y el pleno reconocimiento de la obligación del Estado sobre estos derechos sociales que si bien, no podrían ubicarse plenamente como parte del Sistema Nacional de Cuidados, tienen una implicación colateral, al menos en la dimensión de la sustentabilidad económica de las personas a quienes van dirigidos.

Bajo este contexto, la nueva administración federal ha impulsado un Sistema Nacional de Cuidados hacia una igualdad sustantiva, lo que contempla lo siguientes ejes iniciales de actuación:

- La integración de distintas instituciones para una coordinación nacional de políticas públicas en favor del reconocimiento del trabajo no remunerado y hacia un sistema nacional de cuidados.
- La creación de centros públicos de cuidados y educación inicial de la primera infancia que supone una visión integral y territorializada de participación social de los cuidados.
- Priorizar la garantía de cuidados de las jornaleras agrícolas y trabajadoras de las maquilas.
- Incremento paulatino de licencias de maternidad y paternidad.
- Apuntalar una nueva organización del trabajo del cuidado para una mayor equidad laboral que, como primera etapa, se tiene contemplada la universalización de escuelas de tiempo completo.

El principal reto para consolidar estos primeros pasos hacia un Sistema Nacional de Cuidados es el reducido margen fiscal con que cuenta el Gobierno de México para ampliar el reconocimiento de estos derechos.

Si vislumbramos como horizonte de pleno reconocimiento de los derechos del cuidado las estimaciones que realiza la SHCP —que no contemplan la ampliación de las escuelas de tiempo completo, las políticas de conciliación familiar y las extensiones de paternidad y maternidad— se requieren 481,243 mdp de inversión pública, lo que representa el 1.4% del PIB (Díaz, 2024).

Como ya se dijo, la inversión pública federal en tema de cuidados es 10 veces menor a lo proyectado por la SHCP, lo que supone que, para alcanzar de manera paulatina las metas de un sistema integral de cuidados, es necesaria

una reforma fiscal progresiva que incorpore la responsabilidad de los sectores empresariales al trabajo reproductivo de la fuerza laboral que se requiere en los encadenamientos económicos.

En el capítulo II, se dijo que una reforma fiscal es necesaria para contrarrestar las estructuras de desigualdad de cuidados, lo que supone necesariamente una interpelación a las asimetrías del poder económico que perduran en México, ya que históricamente, los sectores empresariales del país han cimentado gran parte de la acumulación de sus ganancias a través de la invisibilización y la servidumbre colonial del trabajo de los cuidados.

Desde distintas agendas feministas se plantea que la corresponsabilidad de los cuidados solo será posible a partir de un nuevo pacto económico, el costo de la reproducción de la fuerza de trabajo debe socializarse y marcar el otros horizontes de realización política hacia el ejercicio común de los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales, esto que se ha planteado como una politización de los cuidados, es decir, el replanteamiento de la organización social del trabajo para colocar el sostenimiento de la vida en el centro de las decisiones políticas y económicas del país.

Reflexiones finales

En los últimos años ha sido evidente un cambio de sentido histórico en México acerca del reconocimiento del Estado de los derechos económicos y sociales del pueblo. La ampliación y diversificación de los programas sociales prioritarios abre la posibilidad hacia un régimen universal de la seguridad social, una demanda histórica de amplios sectores populares que engarza con los esfuerzos institucionales de la CNDH (2017) de vincular su universalidad

como un derecho humano. Tal ha sido el impacto de este nuevo paradigma de derechos sociales, que ninguna fuerza política cuestionó su pertinencia durante la reciente contienda electoral.

No obstante, persistieron interpretaciones divergentes sobre los programas sociales. Existe, por una parte, una visión gerencial e instrumental de los programas en donde se asume el totalitarismo el mercado como una realidad inevitable (y deseable); existe otra visión en ciernes, más social y pragmática, que pone en el centro al ejercicio colectivo y a la territorialización de los derechos económicos y sociales, apelando a una desestabilidad de las estructuras de exclusión social por medio de una redistribución del ingreso.

La sostenibilidad de estos derechos ampliados conlleva un cambio en las relaciones asimétricas de poder entre el Estado y las élites económicas. Se perfila un nuevo escenario de disenso político entre estos actores.

Ante este escenario, es clave consolidar una nueva gramática en la defensa de los derechos humanos, y más aún, cuando estos se ejercen de manera colectiva como los DESCA; otra gramática de derechos que ponga en el centro de sus acciones el sostenimiento de la vida en común y la universalidad de los derechos sociales.

A lo largo de la investigación se ha puesto énfasis que las acciones afirmativas en el reconocimiento de los derechos sociales no han sido suficientes para transformar las estructuras de exclusión y las asimetrías del poder económico en el país. La generación de indicadores, si bien ha sido necesaria para visibilizar las desigualdades, no bastan para subvertir la correlación de relaciones de desigualdad (de género, de clase, de raza, etcétera) que reproducen el sistema moderno capitalista; hace falta volver a colocar en el

centro de lo político la producción de lo común, como una potencia activa y creativa de transformación de los derechos sociales. El imaginario colectivo de que “solo el pueblo puede salvar el pueblo” devuelve el fundamento más esencial de la potencia de la política: los derechos sociales no se otorgan sino se ejercen colectivamente.

Para ello es clave que estas acciones colectivas de derechos logren territorializarse para formar parte del metabolismo social al interior de las comunidades, los pueblos, los ejidos, los barrios, las escuelas, las universidades, los sindicatos y todas las instituciones públicas del país.

Este ejercicio democrático de los DESCAs es correlativo a su progresivo reconocimiento que debe tener como horizonte de realización su sustantiva universalidad, lo que supone una inevitable interpelación a las asimetrías de poder entre el pueblo, el Estado y la clase dominante empresarial.

Por ello, es importante continuar consolidando una cultura democrática y sustantiva de los derechos sociales, como una vía hacia la construcción de consensos políticos, así como de resistencia a las desigualdades y las asimetrías del poder económico.

Referencias bibliográficas

- Angelis, M. (2009). "The tragedy of capitalist commons". *Turbulence*. Núm. 5.
- Auge, M. (2017). *Los no lugares. Espacios de anonimato. Una antropología de la sobre modernidad*. Editorial Gedisa.
- Beltrán, T. (2024). "La nueva organización social del cuidado: reconocer, reducir y redistribuir los cuidados". *Investigación del CIEP*. Consultado el 21/11/2024 en: <https://ciep.mx/psnf>
- Bourdieu, P. (1989). "Social Space and Symbolic Power". *Sociological Theory* 7. Núm. 1, pp. 14-25.
- Castañeda, D. (2024). "México. Los anales de la desigualdad". *Revista de la Universidad de México (Dossier desigualdad)*. Núm. 905. pp.45-51.
- CEPAL (2012) "Tiempo de trabajo no remunerado de la población de 20 y 59 años de edad según ingresos propios por sexo (horas semanales)". Consultado el 18/09/24 en: <https://repositorio.cepal.org/entities/publication/2c313fe2-b72d-463f-a488-6f220fcd9dcd>
- CNDH (2023). "Ponciano Arriaga. Creador de la procuraduría de los Pobres. Aniversario Luctuoso 12 de julio". Consultado el 27/11/24 en: <https://www.cndh.org.mx/noticia/ponciano-arriaga-creador-de-la-procuraduria-de-pobres-aniversario-luctuoso-12-de-julio>
- CNDH (2022). "Estudio: Sistemas de cuidados, su relación con el desarrollo económico de las mujeres (parte I)". Consultado el 25/11/24 en: https://igualdaddegenero.cndh.org.mx/doc/Seguimiento/Estudio_Sistemas_Cuidados_I.pdf
- CNDH (2018). "Presupuesto público y derechos humanos. Por una agenda para el diseño del gasto público en México". Consultado el 16/11/24 en: <https://www.cndh.org.mx>

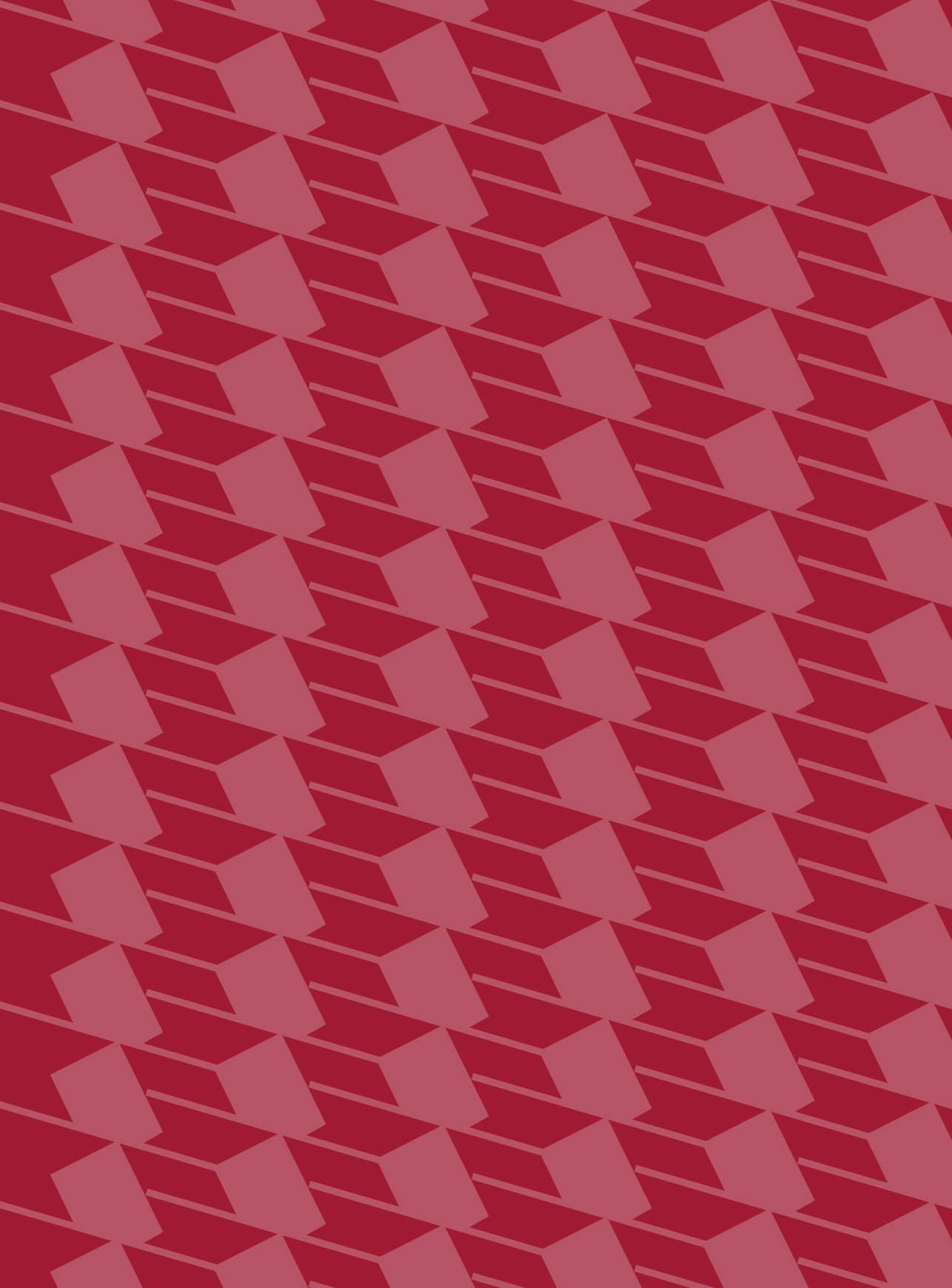
- org.mx/sites/default/files/documentos/2019-07/27-Presupuesto-publico-DH-Agenda.pdf
- CNDH (2017). "Derechos humanos y pobreza. Políticas públicas frente a la pobreza con la perspectiva de derechos del artículo 1º Constitucional". Consultado el 09/09/24 en: https://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/informes/especiales/pobreza_dh_082018.pdf
- CNDH (2017). "Derecho humano a la seguridad social". Consultado el 16/10/24 en: https://www.cndh.org.mx/sites/default/files/documentos/2019-05/Cartilla-DH_Seguridad_social.pdf
- CNDH (2015). "Los pueblos indígenas de México y sus derechos. Una breve mirada". Consultado el 10/10/24 en: http://appweb.cndh.org.mx/biblioteca/archivos/pdfs/fas_CTDH_PueblosIndigenas_Mex.pdf
- CNDH (2012). Indicadores de resultados DESCA. Consultado el 27/11/2024 en https://desca.cndh.org.mx/Indicadores/Fichas_Tecnicas
- Cuevas, A. (1977). *El desarrollo del capitalismo en América Latina*. Siglo XXI Editores.
- Díaz, S. (14 de marzo de 2024). "Sistema Nacional de Cuidados necesita 10 veces más recursos". *El Economista*. <https://www.eleconomista.com.mx/economia/Sistema-Nacional-de-Cuidados-necesita-10-veces-mas-recursos-20240314-0015.html>
- Echeverría, B. (1998). *Modernidad de lo barroco*. Editorial Era.
- Espig-Andersen, G. (1990). *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. Princeton University Press.
- Esteva, G. (2015). "Para sentipensar la comunalidad". *Revista Bajo el Volcán*. Vol. 23. Núm. 15. pp. 171-186.
- Federici, S. (2014). "La reproducción de la fuerza de trabajo en la economía global y la revolución feminista inacabada". *Revista contrapunto*. Núm. 5. pp.97-128.

- Federici, S. (2013). *Revolución punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Tinta Limón Editores.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, Territorio y Población*. Fondo de Cultura Económica.
- Fraser, N. (2017 [1995]). “¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era ‘postsocialista’”. Fraser, N y Butler, J. *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate entre el marxismo y feminismo*. Traficantes de sueños.
- Glenn, N. (2010). *Forced to care: Coercion and caregiving in America*. Berkeley University Press.
- Gutiérrez, R. (2017). *Horizontes comunitario-populares: producción de lo común más allá de políticas estado-céntricas*. Traficantes de Sueños.
- Gutiérrez, R. y Salazar, H. (2019). *Producir lo común. Entramados comunitarios y luchas por la vida*. Traficantes de sueños.
- Haber, S. (2002). *Crony Capitalism and Economic Growth in Latin America*. Hoover Institution Press.
- Harvey, D. (2013). *Ciudades rebeldes. Del derecho a la ciudad a la revolución urbana*. Akal.
- Harvey, D. (2005a). *El ‘nuevo’ imperialismo: Acumulación por desposesión*. CLACSO.
- Harvey, D. (2005b) *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford University Press.
- INEGI (2023). “Cuenta satélite del trabajo no remunerado de los hogares de México (CSTNRHM)”. *Comunicado de prensa Núm. 704/23*. Consultado el 20/11/24 en: <https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2023/CSTNRHM/CSTNRHM2022.pdf>
- INEGI (2022). *Encuesta Nacional para el Sistema de Cuidados*. Consultada el 18/10/24 en: https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2023/ENASIC/ENASIC_23.pdf

- INEGI (2016). *Módulo de Movilidad Social Intergeneracional (MMSI) 2016*. <http://www.beta.inegi.org.mx/proyectos/enchogares/modulos/mmsi/2016>
- INEGI (2002). *Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo*. Consultada el 15/06/24 en <https://www.inegi.org.mx/programas/enoe/15ymas/>
- IMCO (2024). *Recursos para programas sociales*. Consultado el 5/11/2024 en: <https://imco.org.mx/recursos-para-programas-sociales/>
- Kenneth, J. (2020 [1911]). *México bárbaro*. Editores Mexicanos Unidos.
- Koprotkin, P. (2009). *La ayuda mutua*. Monte Ávila Editores
- Lomnitz, L. (1975). *Cómo sobreviven los marginados*. Siglo XXI.
- Marchesi, A. (2000). "Un sistema de indicadores de desigualdad educativa". *Revista Iberoamericana de Educación*. Núm. 23. pp. 135-162.
- Marcús, J. (2019). *La ciudad mercancía. Turistificación, renovación urbana y políticas de control del espacio urbano*. Teseo Press.
- Martínez, O., Salgado, Y. y Meireles, M. (2019). "Gasto Social, austeridad y combate a la pobreza: la experiencia mexicana". *Revista Economía UNAM*. Vol. 16. Núm. 47. pp. 66-92.
- Mead, M. (2001 [1935]). *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*. Editorial Paidós.
- Moreno, J., Monroy, L. y Pedraza, N. (2019). "El camino menos transitado. Políticas para la igualdad social". Bayón. C. [Coord.]. *Las grietas del neoliberalismo. Dimensiones de la desigualdad contemporánea en México*. Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Sociales.
- Nicolás, B. (2021). 'Soy de Zochina': Prácticas de comunalidad transfronteriza entre hijos adultos de migrantes indígenas". *Latino Studies Journal*. Vol. 19. Núm. 10.

- Navarro, M. (2016). *Hacer común contra la fragmentación en la ciudad*. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (2012). *Indicadores de derechos humanos. Guía para la medición y aplicación*. Consultado el 27/11/2024 en: https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Publications/Human_rights_indicators_sp.pdf
- ONU-Mujeres (2018). *El trabajo de los cuidados: una cuestión de derechos humanos y políticas públicas*. UNWOMEN
- OCDE (2021). *Global Revenue Statistics Database. Total, tax revenue*. Consultado el 14/09/24 en https://stats.oecd.org/Index.aspx?DataSetCode=RS_GBL
- ONU (1966). *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*. Consultado el 16/11/24 en <https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-economic-social-and-cultural-rights>
- Quijano, A. (2013). "El trabajo al final del siglo XX". *Revista Argumentos*. Vol. 26. Núm. 72.
- Reygadas, L. y Ziccardi, A. (2010). "México: tendencias modernizadoras y persistencia de la desigualdad". Cordera, R- [Comp.] *Presente y perspectivas: historia crítica de las modernizaciones*. Fondo de Cultura Económica.
- Rivera, S (2018). *Un mundo Ch'ixi es posible*. Tinta Limón Editores.
- Robles, S. y Cardoso, R. (2014) *Floriberto Díaz. Escrito*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- SCJN. (2023). "La Primera Sala reconoce por primera vez el derecho humano al cuidado, especialmente, de las personas con discapacidad, mayores y con enfermedades crónicas". *Comunicado de Prensa* (18/10/2023). Consultado el 20/11/24 en: <https://www.>

- internet2.scjn.gob.mx/red2/comunicados/noticia.asp?id=7568
- Thompson, E. (2000). *Costumbres en común*. Capital Swing.
- Tronto, J. (2007). *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*. La découverte.
- Tzul, G. (2018). *Sistema de gobierno comunal indígena: Mujeres y tramas de parentesco en Chimeq' ena'*. Instituto Amaq'.
- Valencia, E. (2019). "Dinámicas históricas de la desigualdad en el régimen de bienestar mexicano". En Bayón, C. [Coord.] *Las grietas del neoliberalismo. Dimensiones de la desigualdad contemporánea en México*. Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Sociales.
- World Bank (2021). *Gini Index (World Bank Estimate)*. Consultado el 17/11/24 en: [https://databank.worldbank.org/metadataglossary/gender-statistics/series/SI.POV.GINI#:~:text=Gini%20index%20\(World%20Bank%20estimate,from%20a%20perfectly%20equal%20distribution](https://databank.worldbank.org/metadataglossary/gender-statistics/series/SI.POV.GINI#:~:text=Gini%20index%20(World%20Bank%20estimate,from%20a%20perfectly%20equal%20distribution).
- Zavaleta, R. (1986). *Lo nacional-popular en Bolivia*. Editorial Plural.
- Ziccardi, A. (2010) "México: tendencias modernizadoras y persistencia de la desigualdad". *V Congreso Latinoamericano de ciencia política*. Asociación latinoamericana de ciencia política.



Esta publicación fue sometida a un proceso de dictaminación a doble ciego por pares académicos externos al Centro Nacional de Derechos Humanos “Rosario Ibarra de Piedra” de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, en concordancia con las normas establecidas por el comité editorial de esta misma institución.



LOS DERECHOS HUMANOS COMO SÍMBOLO DE LA SOLIDARIDAD

ADRIÁN VELÁZQUEZ RAMÍREZ

Índice

Introducción	278
Otro paradigma para los organismos de derechos humanos: la polémica reciente	282
La Procuraduría de Pobres: ¿un antecedente nacional?	289
La magistratura de la opinión y su lógica	296
Dos formas de entender el derecho	301
Hacia una definición positiva de los derechos humanos	309
Conclusiones: notas para repensar las funciones de defensa y promoción	312

Introducción

Desde su proclamación en 1948, los derechos humanos se han expandido progresivamente alrededor del globo. La construcción de sistemas regionales de protección, el cada vez mayor número de Estados que se adscriben a convenciones y tratados internacionales destinados a su protección, así como el papel que estos derechos desempeñan en el discurso de múltiples movimientos sociales alrededor del mundo han sido parte importante de este proceso de expansión. Este panorama evidencia hasta qué punto los derechos humanos han conseguido arraigarse socialmente y establecerse como marco de referencia en la búsqueda de una convivencia social basada en la justicia y en la dignidad de la persona humana. Sin embargo, al inscribirse en el torrente de vida colectiva de sociedades muy diversas, tanto su interpretación como la discusión sobre sus alcances se ha hecho más compleja.

El carácter dinámico que nos muestran los derechos humanos en su devenir histórico representa un desafío no solo para su fundamentación teórico-filosófica, sino también para aspectos importantes relativos a su práctica. Estas tensiones se verifican, por ejemplo, en la discusión sobre el surgimiento de “nuevos” derechos humanos y en la lucha para que sean incorporados en las codificaciones internacionales con el objetivo de obtener un ámbito de protección especializado.¹ Esta discusión ha llevado a algunos autores a

¹ Andreas von Arnould, Kerstin von der Decken y Mart Susi (eds.), *The Cambridge Handbook of Human Rights. Recognition, Novelty, Rethoric*, Cambridge University Press, 2020.

hablar de un proceso de “inflación” de estos derechos.² Según esta perspectiva, el uso estratégico de los derechos humanos para obtener una respuesta a una demanda que determinados grupos consideran legítima provocaría una fragmentación y una “devaluación” de estos derechos.

La tentativa de cerrar esta discusión estableciendo un criterio técnico o un test que dirima qué puede considerarse un derecho humano y qué no, solo aplaza una necesaria reflexión sobre la naturaleza social de estos derechos y su significado para los procesos de integración de las sociedades contemporáneas.

En efecto, lo que nos revela la adopción global del discurso de los derechos humanos es la íntima imbricación que se ha establecido entre estos y los procesos de integración social que se anclan en ellos. La positivación de los derechos humanos, ya sea a través de instrumentos nacionales o internacionales, es solo un momento de un proceso social mucho más amplio que no empieza ni se agota en lo jurídico. La lucha por los derechos humanos va de la mano del reconocimiento de problemáticas sociales que demandan una intervención práctica que debería garantizar condiciones de vida digna para todos los grupos humanos. Si algún valor tiene la codificación jurídica, se debe a que establece pautas para que las sociedades afronten sus problemas comunes, de modo que se presenta como un instrumento capaz de conciliar las reivindicaciones particulares de los grupos con un universalismo que solo se entiende en relación con el lazo social que define a las sociedades modernas. Es precisamente este lazo social el que ha encontrado en el

² Para una reconstrucción crítica de este argumento, vid. Jens T. Theilen, «The inflation of human rights: A deconstruction», *Leiden Journal of International Law*, vol. 34, núm. 4, 2021, pp. 831-854.

discurso de los derechos humanos una forma de volverse objeto de una praxis transformadora.

Esta imbricación entre los derechos humanos y los procesos de integración social que se anclan en ellos también impacta en los debates sobre el perfil institucional de los organismos estatales de protección y defensa de los derechos humanos, no solo porque los instrumentos normativos que les sirven de marco están en constante evolución (en tanto necesitan adaptarse a las realidades sociales en las que se busca intervenir) sino porque la propia capacidad de incidir en estas problemáticas sociales otorga a estos organismos su más completa legitimidad.³ Esta situación obliga a revisar constantemente los mecanismos con los que cuentan estos organismos para cumplir con sus objetivos. Se trata de un problema de efectividad que apunta a los mecanismos de intervención de estos organismos. Sin embargo, mal haríamos en desconectar esta discusión, eminentemente práctica, de las dificultades que antes señalamos con relación a cómo la adopción global del discurso de los derechos humanos le presenta enormes desafíos a la fundamentación de estos objetos sociales.

Esto nos lleva a plantear, una vez más, el necesario vínculo que se debe trazar entre teoría y práctica. La única manera de romper con el intelectualismo en el cual muchas veces cae la cátedra universitaria es marcando la centralidad que tiene la praxis humana para la elaboración teórica. Es en las prácticas y su historicidad donde hay que clavar el ancla que arraigue la teoría de los derechos humanos en los

³ Así, por ejemplo, el concepto de desaparición forzada se ha tenido que adecuar con el objetivo de dar cuenta de casos como los que ocurren en México, donde esta violación a los derechos humanos ya no observa el marco de la violencia política y represión estatal que se encontraba en el origen del desarrollo de los instrumentos internacionales para su atención.

hechos que los vuelven significativos para comunidades siempre concretas.

De esta manera, consideramos que la discusión sobre los alcances y límites de las organizaciones estatales de defensa y protección de los derechos humanos se debe situar en esta mutua imbricación entre teoría y práctica. Desde este enfoque nos proponemos revisar la polémica generada en nuestro país cuando la presidenta de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH), Rosario Piedra Ibarra, avanzó sobre la idea de establecer los cambios necesarios para construir una genuina Defensoría del Pueblo, capaz de responder a los enormes desafíos a los que se enfrenta México con relación a la agenda de derechos humanos.

El objetivo de este texto es plantear las coordenadas conceptuales que nos permitan proyectar una Defensoría del Pueblo a la altura de las actuales circunstancias. La hipótesis que nos proponemos explorar es que resulta necesario desplazarnos hacia una fundamentación social de los derechos humanos que vincule el respeto a la dignidad humana con las condiciones colectivas en las que estos derechos se ejercen. Es sobre este vínculo que se deben proyectar prácticas capaces de incidir de manera efectiva en la sociedad.

Otro paradigma para los organismos de derechos humanos: la polémica reciente

Al conmemorarse tres décadas de existencia de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH), Rosario Piedra Ibarra, presidenta del organismo desde 2019, estableció algunos ejes que anunciaban un proceso de revisión institucional. El comunicado no pasó desapercibido ante la opinión pública. Resulta interesante reconstruir los contornos de esta polémica, pues nos permite identificar por dónde transcurren actualmente los debates en torno a las características que debe tener el principal organismo de protección y promoción de los derechos humanos en nuestro país.

Son dos los puntos que busca articular el comunicado emitido por la CNDH. El propósito del primero es identificar contra qué mirada se busca polemizar. Se trata, en efecto, de una convocatoria a revisar el modelo prevaleciente a escala global, el cual concibe a los organismos de derechos humanos como una mediación estatal cuya fuerza descansa en el prestigio de la institución y de la cual deriva su autoridad para encauzar a la Administración Pública hacia el cumplimiento de estos derechos. Para la actual gestión de la CNDH, este modelo restringe la “incidencia efectiva en la prevención y respeto de los derechos humanos”⁴ y sitúa esa discusión en un debate sobre el derecho y la ciencia jurídica, pues,

⁴ CNDH, “La nueva CNDH a 30 años de su creación”, comunicado de prensa DG/171/2020, México, 7 de junio de 2020.

Según los juristas y defensores ortodoxos que defienden este modelo, lo contrario, es decir otorgarle más facultades de calificación, desvirtuaría la naturaleza de una institución defensora de derechos humanos, por lo que su fuerza se reduce a la emisión de recomendaciones que además, afirman, no pueden ser vinculantes.⁵

En directa oposición a esta perspectiva, el comunicado establece su propia posición: “Nosotros pensamos distinto. La defensa y protección de los derechos humanos tiene un antecedente propio y peculiar en nuestro país, que no se reduce a la observación y a la queja”.⁶ Este pasaje nos lleva al segundo punto. En la búsqueda por establecer una genealogía diferente al paradigma del Ombudsperson, el comunicado de la CNDH hace referencia a la Procuraduría de Pobres, institución creada en 1847 en San Luis Potosí a iniciativa de Ponciano Arriaga.⁷ En el comunicado se señala que este antecedente permite identificar una tradición propia desde la cual pensar una nueva etapa en la defensoría del pueblo en nuestro país. Es, entonces, esa institución surgida del imaginario del liberalismo radical mexicano “la que hemos de reivindicar ahora, a 30 años del nacimiento de la CNDH, y del agotamiento de su modelo de operación”.⁸

El documento de la CNDH es un llamado a revisar y fortalecer los mecanismos con los que cuenta este organismo para cumplir con su función de proteger y promover los derechos humanos, marcando una clara inconformidad respecto de la naturaleza jurídica de las recomendaciones y

⁵ *Id.*

⁶ *Id.*

⁷ Para una reconstrucción más extensa de la Procuraduría de Pobres, recomiendo el texto de Arturo Laríos, *Ponciano Arriaga, la defensa de los más débiles en el siglo XIX*, que publicará próximamente el CENADEH.

⁸ *Id.*

su carácter no vinculante. Para emprender esta revisión se propone como referencia histórica a una institución que podría servir de contra-modelo. ¿Cuál es, entonces, aquella singularidad que se expresa en la Procuraduría de Pobres y que resulta digna de ser elevada a punto de inicio de una tradición nacional de defensa de los derechos humanos? La respuesta que da el documento a esta pregunta es que a esta institución se le había consagrado la defensa de “las clases sociales más vulnerables ante los abusos, excesos, agravios, vejación y maltratos cometidos por alguna autoridad, además de contar con facultades para denunciar y solicitar la reparación del daño que correspondiera”.⁹ Es, entonces, en el tono reformista y en la vocación reparadora respecto de los agravios sociales que experimentan las clases más vulnerables en donde habría que buscar la clave para emprender la revisión propuesta.

Las respuestas críticas al planteamiento de la CNDH en el espacio público se enfocaron en refutar estos puntos. Con relación con la referencia a la Procuraduría de Pobres como antecedente de un paradigma alternativo, las respuestas reivindicaron el carácter universal y abstracto de los derechos humanos, en detrimento de una opción que ponga en el centro a las clases menos favorecidas. Así, por ejemplo, desde una columna escrita por el entonces director del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (IIJ-UNAM) Pedro Salazar Ugarte, afirmó que para la defensa de estos derechos “no importa la clase social ni el nivel de ingreso de las mismas”.¹⁰ Si bien Salazar Ugarte acepta que “la pobreza puede abordarse y debe denunciarse como una violación a los derechos humanos”,¹¹

⁹ *Id.*

¹⁰ Pedro Salazar, “La Procuraduría de Pobres”, en *El Financiero*, 10 de junio de 2020.

¹¹ *Id.*

establece que el tratamiento de esta problemática debería dejarse exclusivamente al diseño de políticas públicas, pero que estas no deberían ser “ejecutadas por el órgano autónomo protector de los mismos”.¹²

Por su parte, Karen Quiroga Anguiano, integrante de la dirección nacional del Partido de la Revolución Democrática (PRD), afirmó que “el acceso y la defensa de los derechos humanos no debe ser exclusivo de un sector” y llamó a no “seguir polarizando y separando a la población”.¹³ En este mismo sentido, Kenia López Rabadán, senadora del Partido Acción Nacional (PAN) y presidenta de la Comisión de Derechos Humanos del Senado expresó que “los derechos humanos son universales e inherentes a todo ser humano” y rechazó tajantemente cualquier tipo de compromiso de la CNDH con los más desfavorecidos.¹⁴

Si bien resultaría simplista equiparar sin más este conjunto de declaraciones, es sintomático de nuestra cultura jurídica que la reivindicación de una posición reformista cuyo propósito es intervenir en las condiciones sociales que determinan el ejercicio desigual de los derechos sea rechazada esgrimiendo que el alcance universal de los derechos humanos depende de su carácter abstracto. Este debate se inscribe en las tensiones que se desprenden de la particular forma en la que se han articulado derecho y lazo social en la modernidad, y, como tal, es una discusión con una larga trayectoria en la historia del pensamiento jurídico y político. Así, por ejemplo, como reacción al reacomodo de las fronteras disciplinarias entre la ciencia jurídica y las ciencias sociales que provocó el

¹² *Id.*

¹³ Abigaíl Cruz Guzmán, “Obsoleta la propuesta de transformar a la CNDH en la Procuraduría de Pobres”, *Buzos*, 10 de junio de 2020.

¹⁴ Eduardo Ortega, “Proponer una defensoría de los pobres es una muestra de la ignorancia de Rosario Piedra: PAN en el Senado”, *El Financiero*, 8 de junio de 2020.

surgimiento del Estado social en Alemania, Max Weber afirmó que abrirle las puertas del derecho a consideraciones sociales podría significar un proceso de “des-formalización” que erosionaría las grandes conquistas del Estado liberal de derecho.¹⁵ Sin duda, en este punto fue Hans Kelsen su discípulo más decidido, en tanto elaboró su teoría “pura” con la firme convicción de que cualquier conexión interna entre ciencia jurídica y sociología daría lugar a un fenómeno de ideologización del derecho, pues equivaldría a que consideraciones respecto de los criterios de justicia que deben orientar la vida en sociedad pusieran en jaque la neutralidad técnica de la ciencia jurídica moderna. Ampliaremos esta cuestión más adelante, pero vale la pena notar el problema que nos presenta la articulación entre derecho y sociedad a la hora de problematizar las funciones y mecanismos de los organismos de protección y promoción de los derechos humanos.

El otro gran eje de la polémica fue la crítica señalada por la CNDH al carácter no vinculante de las recomendaciones. Si bien el comunicado no es suficientemente claro en este sentido, esta inconformidad fue tomada como una postura que buscaba desplazar a la CNDH de un paradigma no jurisdiccional a otro propiamente jurisdiccional. En este sentido, los señalamientos en contra del documento de la CNDH retoman una larga discusión que, de tanto en tanto, vuelve al espacio público en nuestro país. Así, por ejemplo, para José Antonio Guevara, director de la Comisión Mexicana de Defensa y Protección de los Derechos Humanos (CMDPDH), otorgarle

¹⁵ Para una reconstrucción de este debate en Alemania, *vid.* Adrián Velázquez Ramírez, “Hermann Heller: la episteme sociológica como reelaboración democrática de la relación entre pluralismo social y Estado”, en *Res Publica: revista de historia de las ideas políticas*, vol. 24, núm. 2, 2021, pp. 183-194.

una fuerza vinculante a las recomendaciones implicaría usurpar funciones propias del poder judicial.¹⁶

Otro argumento que se esgrime en defensa del modelo del Ombudsperson es que darle un carácter obligatorio a las recomendaciones implicaría someter a la CNDH a los tiempos y tecnicismos propios del ámbito jurisdiccional y del debido proceso, lo que limitaría su capacidad de acción, pues “los organismos no-jurisdiccionales de protección de los derechos humanos poseen facultades más amplias que las de los tribunales para calificar la naturaleza de las violaciones a los derechos fundamentales”.¹⁷ De esta manera, el paradigma actual sería conveniente, pues permite la existencia de un circuito de denuncia y defensa complementario al jurisdiccional, basado en la fuerza moral de la institución y en una presunta agilidad a la hora de calificar violaciones y emitir recomendaciones.¹⁸

Tenemos, entonces, un debate que opone dos paradigmas desde los cuales proyectar la institucionalidad de los organismos de derechos humanos. Las dificultades, sin embargo, empiezan por la existencia de una gran asimetría en esta discusión. Mientras que el perfil de uno de estos modelos ha sido ampliamente sistematizado en la doctrina, el otro es apenas una promesa de renovación que se asienta, principalmente, en un malestar respecto de la eficacia del organismo en el cumplimiento de sus funciones y una referencia histórica lejana de la cual se podría extraer alguna orientación. Sin embargo, este punto de partida no nos debe llevar a

¹⁶ César Martínez, “Rechazan hacer vinculantes recomendaciones de CNDH”, *Reforma*, 7 de junio de 2020.

¹⁷ Ivonne Pánico Bressant, “¿Por qué las recomendaciones de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos no deberían ser vinculantes? Apología de la no vinculabilidad”, en *Editorial Libitum*. Recuperado de <https://acortar.link/zcn8CC>

¹⁸ Cabe mencionar que el estilo comúnmente adoptado en las recomendaciones no difiere en lo sustancial del lenguaje de una sentencia judicial.

abandonar los esfuerzos puestos en dialogar críticamente con el paradigma vigente y en buscar las coordenadas conceptuales para orientar el fortalecimiento de los mecanismos de los que disponen los organismos de derechos humanos.

La Procuraduría de Pobres: ¿un antecedente nacional?

Situar a la Procuraduría de Pobres de Ponciano Arriaga como antecedente de los organismos de derechos humanos en México está lejos de ser una novedad. Los más notables doctrinarios suelen señalarlo, y es más bien un lugar común que se repite sin mucha reflexión en la mayoría de los estudios sobre la CNDH.¹⁹ Sin embargo, lo que sí resulta novedoso es ubicar en esta institución un modelo con base en el cual es posible plantear un paradigma alternativo. Es decir, si en el primer conjunto de reivindicaciones la historia de esta institución está inscrita en un proceso acumulativo que desemboca teleológicamente en el actual modelo de defensa y promoción de los derechos humanos, en el comunicado de la CNDH recién analizado la Procuraduría de Pobres marca una disyuntiva histórica que nos indicaría un camino que ha quedado trunco pero que puede ser reactivado. Tomemos la indicación como válida y analicemos entonces qué pistas podemos encontrar en esta institución de mediados del siglo XIX.

La propuesta presentada por Ponciano Arriaga a la legislatura potosina el 5 de marzo de 1847 parte de un diagnóstico sobre las condiciones sociales en las cuales los ciudadanos ejercen sus derechos. En efecto, la premisa que da sentido a la institución propuesta es que las condiciones de desigualdad social son fuente de graves arbitrariedades y, por lo tanto, es necesario introducir un mecanismo que permita defender sus derechos frente a la autoridad. En otras palabras, si bien

¹⁹ Héctor Fix Zamudio, *Justicia constitucional, Ombudsman y derechos humanos*, México, CNDH, 2001.

esos derechos se encuentran normativamente disponibles para toda la ciudadanía, existe un sector de la sociedad que presenta en una condición adversa para ejercerlos, lo cual agrava aún más su situación desventajosa y traslada las injusticias sociales al plano jurídico.

Una primera pregunta que debemos plantearnos es la siguiente: ¿de qué naturaleza es la fuerza que instituye y sirve de garantía a este mecanismo de protección y, bajo qué argumentos se legitima la acción de esta institución? Para contestar estas cuestiones es necesario revisar la retórica empleada por Ponciano Arriaga en su exposición de motivos. Esto es relevante porque la retórica legislativa no sólo importa por su papel de convencimiento, sino que resulta fundamental para examinar la lógica interna de los bienes jurídicos e instituciones creados.

El primer párrafo del texto que acompañó la iniciativa de Arriaga nos ofrece una clave sólida respecto de cuál es el andamiaje argumental que busca legitimar la propuesta. “Hay en medio de nuestra sociedad una clase desvalida, menesterosa, pobre y abandonada a sí misma”. El señalamiento pone en relación a una sociedad, la cual se entiende como sede de una residencia compartida (expresión de un “nosotros”), con una clase particular a la que se le declara en situación de abandono a su propia suerte. El eje de la retórica empleada cuestiona, entonces, cuál es la responsabilidad de esa gran sociedad con respecto al destino de una de sus clases. De tal manera que:

Sobre esa clase recae sobre lo común no solamente el peso y rigor de las leyes, sino también, y esto es más terrible, la arbitrariedad e injusticia de muchas autoridades y de muchos agentes públicos. ¿Qué deben esos desgraciados a la sociedad? ¿Reciben de ella pan, sustento para sus familias,

educación para sus hijos y un porvenir halagüeño para sus nietos? ¿Tienen la protección de sus derechos?²⁰

Ante esta situación, Arriaga se pregunta: “¿Quién defiende a aquél [sic] desgraciado, nuestro semejante? ¿Quién se encarga de reparar el agravio, de consolarle [sic] siquiera en medio de su espantoso infortunio? [...] ¿Qué hace, pues, la sociedad en favor de los pobres? Nada ¿Cómo protege sus derechos? ¿De ningún modo?”.²¹ La institución propuesta funda su fuerza en una relación de deuda que ese signo de lo colectivo (la sociedad, sede de un “nosotros”) mantiene respecto de una de sus clases. Es la corrección de esa situación de “abandono” lo que define el objetivo profundo de la Procuraduría de Pobres. El énfasis en la reparación, que se repite tanto en la exposición de motivos como en el articulado de la ley, se sostiene en esta cuestión medular. Se trata, en efecto, de reparar un lazo roto: aquel que debería unir a la sociedad con la clase más pobre, vínculo que exige que los esfuerzos colectivos se movilicen con el objetivo de poner fin a la situación de injusticia en la que vive una parte del pueblo. Se trata, entonces, de una institución basada en la solidaridad que demanda el pago de una deuda social. ¿Es en este rasgo en el que encontramos el fundamento a partir del cual repensar a los organismos de promoción y defensa de los derechos humanos?

Con esta misión, la Procuraduría de Pobres asumió la defensa de los pobres frente al agravio que pudieran sufrir de cualquier autoridad: “denunciando ante las autoridades respectivas, y pidiendo pronta é inmediata reparación sobre cualquier

²⁰ Ponciano Arriaga, “Exposición de motivos”, citado como aparece en Santiago Oñate, “El procurador de pobres, instituido en San Luis Potosí en 1847, y la protección de los derechos humanos”, en *Anuario Jurídico*, UNAM-IIJ, 1974, pp. 516-527.

²¹ *Id.*

exceso, agravio, vejación, maltratamiento o tropelía”.²² Con respecto a las facultades de calificación de estos agravios, se señala que los procuradores podrán “decretar la reparación de la injuria, y aplicar el castigo legal cuando sea justo, o [...] decidir la inculpabilidad de la autoridad, funcionario o agente público de quien se interpuso la queja”.²³ Es decir, no solo los procuradores estaban habilitados para documentar los agravios, sino que tenían la posibilidad de decretar directamente la reparación e incluso el castigo por parte de las autoridades. Por otro lado, los procuradores podían visitar los “Juzgados, oficios públicos, cárceles y demás lugares en donde por algún motivo pueda estar interesada la suerte de los pobres, y de oficio formularán las quejas que correspondan sobre cuántos abusos llegaren a su noticia”.²⁴

De esta manera, la institución arriaguista se presenta como la extensión de una voluntad reparadora basada en la solidaridad social. Desde esta perspectiva se busca asegurar la representación del interés de los pobres frente a un Estado que, sin esta nivelación, termina por convertirse en un gran reproductor de la injusticia social. Ni el Estado ni la justicia son ciegos a las desigualdades y, por lo tanto, es necesario que exista un mecanismo que atienda esta cuestión.

Pero tal vez el aspecto que mejor caracteriza a esta novedosa institución del siglo XIX se encuentra en su artículo 13º, que a la letra establece:

Además de los deberes señalados en los artículos anteriores para todos los casos particulares, será de la obligación de los Procuradores informarse de las necesidades de la clase

²² Congreso Constitucional del Estado de San Luis Potosí, Decreto número 18, de 5 de marzo de 1847, art. 2º., citado como aparece en Santiago Oñate, *op. cit.*, p. 524.

²³ *Ibid.*, art. 6º.

²⁴ *Ibid.*, art. 8º.

pobre, solicitar de las autoridades el debido remedio, promover la enseñanza, educación y moralidad del pueblo, y todas aquellas mejoras sociales que alivien su miserable situación. Con estos sagrados objetos tendrán aquellos funcionarios un acuerdo en sesión semanal pudiendo pedir datos y noticias a todas las oficinas del Estado. Estas sesiones jamás se declararán concluidas hasta no haber acordado alguna cosa en el sentido que indica este artículo.²⁵

La Procuraduría de Pobres no solo asume la defensa de derechos ya consagrados, sino que nace con facultades para actuar sobre las causas profundas que producen esta serie de agravios. En este sentido, la función reparadora actúa no solo en el nivel del síntoma, velando por el interés de los pobres frente al Estado, sino que dispone de mecanismos para operar en el nivel de la estructura social en tanto factor que explica la recurrencia de las “quejas” que los procuradores debían atender. Con esta finalidad podía solicitar las reformas necesarias para mejorar las condiciones de vida de esta clase, para lo cual instaló un mecanismo de coordinación con las autoridades cuyo objetivo era darle seguimiento a estas solicitudes.

No debe pasar desapercibido el hecho de que en ese artículo 13° se califique a los objetos de reforma social como “sagrados”. De nuevo, no se trata solo de la retórica inflamada de Ponciano Arriaga, sino que es un recurso semántico que le permite ubicar una serie de elementos en un plano o régimen particularmente especial para la sociedad y su constitución moral. Vale la pena recordar que, para Durkheim, lo “sagrado” es un rasgo característico del fenómeno religioso, pero también permite precisar cuestiones centrales para cualquier comunidad, incluidas aquellas que se organizan secularmente. Para el

²⁵ *Ibid.*, art. 13°.

sociólogo francés, lo propio de lo sagrado no es solo trazar la indisponibilidad de ciertos objetos sino, como recuerda Hans Joas, “el hecho de que lo sagrado se experimente como la ubicación de una ‘fuerza’, una ‘energía’ que impacta en lo profano”.²⁶ En efecto, si “la enseñanza, la educación y la moralidad del pueblo” son presentados a la luz de lo sagrado, es porque son considerados aspectos centrales para la comunión del pueblo y nudo fundamental de su solidaridad.

No es el espacio aquí para ubicar el pensamiento de Arriaga en el liberalismo radical mexicano del siglo XIX, pero es necesario resaltar el gesto de restitución que opera en su planteamiento.

Un aspecto notable de la doctrina jurídica y política de Arriaga es la invocación a la sociedad como un aspecto irreducible al individuo, es decir, como una realidad *sui generis* cuya naturaleza no puede explicarse como la simple reunión de una multiplicidad de individualidades. Es precisamente en la necesidad de coordinar esta relación entre el individuo y la sociedad que se instala un campo de intervención definido por la búsqueda de aquellos arreglos institucionales que permitan complementar y coordinar esa relación entre individuo y sociedad. En su célebre voto particular sobre el artículo 27° de la Constitución de 1857, Arriaga lo expresó en los siguientes términos:

[...] habrá siempre en la asociación humana dos cosas, la sociedad y el individuo: éste no puede vivir sin aquélla, y viceversa, porque son dos existencias correlativas, que se sustituyen y se completan mutuamente. Ambos elementos son tan necesarios entre sí, que no se puede sacrificar ninguno, y el progreso social consiste simplemente en darles

²⁶ Hans Joas, *The Sacredness of the Person: A New Genealogy of Human Rights*, Georgetown University Press, 2013.

un desarrollo simultáneo, pues todo aquello que perjudica al individuo, perjudica también a la sociedad, y lo que a ésta satisface, debe también satisfacer a aquél.

Para los objetivos que nos hemos propuesto en este apartado, es decir, para encontrar en esta institución del siglo XIX las bases doctrinales que nos permitan sacar a la luz un posible modelo alternativo de organización de promoción y defensa de derechos humanos, resulta central tener presentes las consecuencias derivadas del carácter correlativo entre individuo y sociedad. Es en la necesidad de asegurar la armonía entre estos dos aspectos de la vida social donde podemos encontrar una concepción del derecho que no se limita a resguardar al individuo frente a la acción del Estado, sino que cumple una función que garantiza la cooperación social que se pone a prueba durante el despliegue de la vida en común.

Recapitulemos. La Procuraduría de Pobres: a) asume funciones de tutelaje y representación de una clase particular frente a cualquier tipo de autoridad, b) tiene la facultad de decretar medidas de reparación y de sanción a estas autoridades, c) para este fin recibe quejas y puede presentarse *in situ* en los lugares que considere pertinente para cumplir con su función, d) investiga las condiciones sociales de esta clase y establece mecanismos que comprometen a las autoridades para que emprendan reformas tendientes a la transformarlas.

La magistratura de la opinión y su lógica

A través de nuestro análisis de la Procuraduría de Pobres hemos podido identificar los rasgos que definen tanto su armazón conceptual como la manera en que éste se traduce en mandatos, atribuciones y mecanismos específicos. Hace falta, entonces, volver al modelo del Ombudsperson para identificar cuáles serían los puntos de divergencia entre ambos paradigmas.

La opinión dominante sobre el modelo actual de defensa y promoción de derechos humanos ubica en Suecia el origen de esta institución. Desde este punto de vista, el primer antecedente de los organismos estatales de derechos humanos tuvo lugar en 1713, cuando quedó establecido el Ombudsman, por decreto del rey Carlos XII, con el objetivo de crear un comisionado de justicia encargado de controlar y vigilar la administración del gobierno durante su ausencia. La evolución posterior de la institución conservó esta función, y fue en 1808 cuando quedó establecida constitucionalmente en Suecia como una función parlamentaria cuyo objetivo consistía en hacer valer los derechos de la ciudadanía frente a la Administración pública.

En la difusión global de esta institución hay un punto de inflexión que no debería darse por obvio, ya que implica una transformación importante de la que no creo que se hayan extraído todas las consecuencias institucionales. En Portugal (1976) y España (1978), la defensoría del pueblo, inspirada en el modelo sueco, incorporó a sus funciones la protección de los derechos humanos. Suele haber consenso respecto a que el modelo ibérico fue el que sirvió como

fuelle para la elaboración de una doctrina latinoamericana de los organismos estatales de derechos humanos.

En nuestro país, el marco jurídico de actuación de la CNDH quedó establecido en el artículo 102 inciso B de la Constitución. Ahí se retoman los puntos nodales que marcan la recepción del modelo Ombudsperson en México. En primer lugar, se establece que la Comisión Nacional de Derechos Humanos podrá conocer quejas “en contra de actos u omisiones de naturaleza administrativa provenientes de cualquier autoridad o servidor público”. En este sentido, el organismo nace con el objetivo específico de fiscalizar la Administración pública del Estado, estableciendo la protección de los derechos humanos como el marco a través del cual se evalúa la función pública. La institución en cuestión, entonces, se funda como una mediación del Estado, un mecanismo de autorregulación de la Administración pública. La administración del Estado queda así subordinada a los principios de los derechos humanos, y la CNDH se convierte en la encargada de verificar que esta relación se cumpla.

Cabe preguntarse en este punto cuál es la concepción de los derechos humanos que nos presenta el artículo 102B constitucional. Si bien la Constitución no los define de manera positiva, parece evidente que los derechos humanos son tratados como derechos subjetivos que la Administración pública debe garantizar pero que no generan ningún tipo de compromiso fuera del marco individuo-Estado-Administración pública. Lo que se debe fiscalizar es exclusivamente la relación entre el Estado y una multitud de individuos en su calidad de sujetos de derecho.²⁷

²⁷ Se excluyen de este ámbito temas jurisdiccionales y electorales.

Para cumplir con esta función, la CNDH cuenta con un mecanismo principal: las recomendaciones. Si bien este instrumento no agota todo el trabajo de la CNDH, las recomendaciones son la principal herramienta en su tarea de mediación entre los derechos subjetivos de los ciudadanos y la Administración pública del Estado. En este sentido, el artículo constitucional establece la naturaleza no vinculante de las recomendaciones, y estipula que la autoridad señalada solo tiene la obligación de responder a la recomendación sin que ello le genere algún tipo de compromiso con las acciones de reparación que se le solicitan. Como reaseguro, el artículo delega en el Senado y en los congresos locales la posibilidad de convocar a comparecencia a las autoridades señaladas que se negasen a aceptar la recomendación, con el objetivo de que fundamenten su posición públicamente.

Interroguemos al modelo que anima actualmente a la CNDH con las mismas preguntas que le hemos formulado a la Procuraduría de Pobres: ¿de qué naturaleza es la fuerza que instituye y sirve de garantía a este mecanismo de protección? ¿Bajo qué argumentos se legitima la acción de esta institución? Para contestar estas preguntas hay un concepto clave que aparece en la doctrina dominante y que identifica a estos organismos estatales como una “magistratura de opinión o de persuasión”.²⁸ En efecto, según esta doctrina, la fuerza de estas instituciones se basa en la “autoridad moral y reconocida confianza en la sociedad”.²⁹ La opinión pública queda de esta manera establecida como el tribunal de la conciencia frente al cual se debe juzgar moralmente el

²⁸ Luis Ernesto Salomón Delgado, *El Ombudsman* (Colección Publicaciones Educativas de la Dirección de Desarrollo Académico), Universidad de Guadalajara, 1992, p. 191.

²⁹ CNDH, Código de Ética de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 7 de febrero de 2019, p. 3.

actuar de la Administración pública. Es en su capacidad de movilizar a la opinión pública donde esta institución obtiene una fuerza persuasiva o disuasoria que debería provocar que la administración regresara al camino de la legalidad. De tal manera que:

[...] la fuerza de las determinaciones del Ombudsman radica en el poder que le otorga la opinión pública, las decisiones se hacen del conocimiento de los gobernados con la finalidad de que éstos las respalden y así las autoridades sientan mayor obligación de aceptarlas y cumplirlas, pues ningún funcionario querría aparecer como enemigo de los derechos humanos. Es así que la opinión pública es la fuente de poder que legitima a los Defensores de derechos y por lo tanto la que puede lograr que sus determinaciones sean acatadas, ciñendo a la autoridad a cumplirlas.³⁰

Dentro de este armazón conceptual el carácter no vinculante de sus recomendaciones es una consecuencia lógica de las premisas rectoras del modelo. Como la institución carece de todo poder coercitivo (*potestas*), deriva su legitimidad de una autoridad moral (*autoritas*) que la instala como un faro capaz de movilizar la opinión pública, la cual se convierte en un medio de presión para rectificar las fallas de la administración. En este esquema, las recomendaciones son un documento que expresa la buena conciencia de la cual se habrían apartado las autoridades que reciben la recomendación. Nos permitimos reproducir el siguiente párrafo, perteneciente a un comentario al artículo 46 de la Ley de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos publicado en 2005 por la propia CNDH, pues sintetiza de

³⁰ Prodecon, *El Ombudsman y la Opinión Pública* (Serie de Cuadernos de la Procuraduría de la Defensa del Contribuyente, núm. VIII), 2012, p. 1.

manera muy clara cómo se anudan los preceptos de este modelo:

Las recomendaciones de la CNDH no son decisiones emanadas de una potestad o poder público, sino consejos emitidos por un órgano de autoridad, es decir un órgano socialmente reconocido por su independencia, objetividad experiencia y conocimiento de los Derechos Humanos. Y así como no es razonable desoír el consejo de un médico si se quiere remediar una enfermedad o el consejo de un ingeniero si se quiere construir un puente o el de un abogado si se quiere hacer un contrato o el de un economista cuando se pretende imponer un gravamen fiscal o el de cualquier persona con autoridad en una materia específica, tampoco es razonable que un órgano de potestad, cuya función es principalmente servir a la comunidad, desoiga una Recomendación.³¹

Es interesante que el autor haya recurrido a la analogía con ciertos saberes expertos (el médico, el ingeniero, el abogado y el economista) para legitimar el papel de la CNDH frente a la opinión pública. Este modelo también explica por qué hasta ahora los esfuerzos por fortalecer a este organismo se han enfocado principalmente en asegurar, mediante un diseño institucional adecuado, la idoneidad de la persona que preside a la CNDH. La cuestión del prestigio resulta central en este paradigma, pues es ahí donde reside la fuerza de la institución.

Vemos que el armazón conceptual que anima al paradigma vigente de los organismos estatales de derechos humanos difiere radicalmente de aquel que justificaba la creación de la Procuraduría de Pobres.

³¹ Jorge Adame Goddard, «Comentario al artículo 46», en José Luis Soberanes Fernández, Luis García López-Guerrero y Jorge Mena Vázquez (coords.), *Ley de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos. Comentada y concordada*, CNDH-CENADEH, p. 338.

Dos formas de entender el derecho

Las lecturas que ven en la Procuraduría de Pobres un simple antecedente de los actuales organismos estatales de derechos humanos no sólo pierden de vista las diferencias entre atribuciones y facultades, sino que estas instituciones ponen en juego diferentes concepciones del derecho. En efecto, estas dos instituciones, cuya comparación —recordémoslo— presenta una gran asimetría, interpretan lo jurídico desde perspectivas distintas. Como ya hemos dicho, el artículo 102B constitucional asume a los derechos humanos como derechos subjetivos, inherentes a los individuos y que deben servir de límite y orientación a la Administración pública, la cual debe garantizar su respeto. Por su parte, en la Procuraduría de Pobres prevalece una perspectiva que ve en el derecho la expresión de la solidaridad social y, por tanto, un instrumento capaz de reparar una situación de injusticia social, ya sea efectuando una acción niveladora o bien estableciendo obligaciones sociales a las autoridades. Por ello, si el objetivo es proyectar otro modelo de organismo de derechos humanos, se debe tener en claro esta diferencia.

Antes de seguir, habría que decir que las funciones de la CNDH no se reducen exclusivamente a la labor de defensa, sino que también incluyen la promoción de los derechos humanos. De la misma manera, el carácter progresivo que se le atribuye a los derechos humanos podría tomarse como indicador de una intervención más decidida sobre lo social. Sin embargo, estas atribuciones no parecen traducirse en un desplazamiento hacia una concepción de los derechos humanos que difiera en lo sustancial de su comprensión como derechos subjetivos. La progresividad de los derechos

humanos, y aun su promoción, seguirán teniendo un alcance limitado mientras no se trascienda esta concepción.

Hecha esta salvedad, la alternativa que nos propone la comparación entre ambos paradigmas nos pone frente a las tensiones que se derivan de la base individualista del derecho moderno y las tentativas de su superación. Como sabemos, la figura del *sujeto de derecho* es una creación cultural reciente en Occidente cuya formulación sistemática se la debemos a las filosofías del contrato social. En efecto, esta concepción del derecho parte de la premisa de que el fundamento del Estado debe buscarse en la voluntad del individuo y su capacidad racional para someterse libremente a la coacción de un único poder público. El individuo es considerado un dato previo a la sociedad, la cual es interpretada como una creación estatal, es decir, como un ambiente artificial que reúne y contiene a la multitud de individuos. En este esquema, el derecho tiene la función de resguardar al individuo, así como de regular su relación con los poderes coactivos que ha creado voluntariamente (la sociedad y el Estado).

Una cuestión que puede ayudarnos a identificar las contradicciones a las que nos enfrenta el arribo histórico del concepto *sujeto de derecho* es su contraste con la matriz que, con fines pedagógicos, identificaremos aquí como *clásica*, en tanto fue la que, con importantes variaciones y matices, acompañó el camino de Occidente durante gran parte de su historia. En efecto, en su sentido clásico, el derecho se refería a la “justa partición del mundo”, es decir, se identificaba como una cuestión de “proporción” y “armonía” a partir de la cual todas las partes de una comunidad recibían lo que les correspondía según el lugar que ocupaban en el orden social. Dentro de esta matriz el derecho asumió un claro talante objetivo, pues definía “una

relación con los demás”,³² es decir, era expresión de un orden que asignaba posiciones a todos los grupos e individuos que formaban parte de la comunidad. La sociedad no era interpretada aquí como un producto artificial, sino que se refería a la natural sociabilidad propia del género humano. En este marco, lo que definía la relación entre los individuos y el derecho era su pertenencia a la sociedad. Pensemos, por ejemplo, en las guildas o corporaciones medievales, verdaderos organismos sociales capaces de producir normativas basadas en ese “espíritu de cuerpo” que comprometía a los individuos con una causa común.

Con el arribo histórico del *sujeto de derecho*, lo jurídico pasó a significar otra cosa. Las antiguas autonomías medievales fueron señaladas por las revoluciones liberales como fuente de “privilegios” que amenazaban la recién adquirida igualdad entre todos los individuos de la comunidad nacional. A la sociedad de estamentos la sucedió así una sociedad de individuos. La figura del contrato, que aparece como elemento central en la primera codificación jurídica moderna, sintetiza perfectamente este cambio de comprensión. Las obligaciones mutuas solo se derivan del compromiso voluntario expresado por los individuos, lo que replica el principio de legitimidad con el que se buscaba explicar la existencia del Estado. Incluso el concepto antiguo de solidaridad quedó reducido, en el código civil napoleónico, a una cláusula que podía o no agregarse, y dejó de entenderse como un conjunto de deberes y obligaciones cuya fuente y garantía era la mutua pertenencia a un colectivo.

El correlato de este esquema es la absorción por parte del Estado de importantes funciones de la vida colectiva que

³² Michel Villey, *Philosophie du droit*, París, Dalloz, 2001, p. 107.

antes se encontraban diseminadas en los grupos que conformaban el cuerpo social. El Estado se volvió con ello el único centro político y la única instancia autorizada para emitir derecho, lo cual fue presentado como condición de la libertad del individuo. La mejor manera de asegurar la libertad individual era privatizar sus relaciones y mantenerlas fuera del alcance del Estado. Es desde este esquema que Hobbes pudo definir la libertad como “la ausencia de impedimentos externos” que “con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere; pero no pueden impedirle que use el poder que le resta, de acuerdo con lo que su juicio y razón le dicten”.³³ El derecho ya no definía una relación objetiva basada en un orden considerado justo, sino que debía garantizar la libertad individual, entendida como ausencia de impedimentos externos. La relación entre los individuos y el Estado se volvió personal y no mediada por ningún grupo secundario. El individuo quedaba así escindido y resguardado (inmunizado, diría Esposito)³⁴ por la vía del derecho de toda fuente de coacción.

Es innegable que el surgimiento histórico del *sujeto de derecho* significó un aumento sin parangón para la igualdad y la libertad de los individuos. Sin embargo, tuvo como corolario que la sociedad, es decir, aquella residencia común y plural en la cual los individuos traban relaciones y que hasta entonces había servido de fundamento del derecho, saliera del ámbito de lo jurídico. A pesar de ello, en el mismo momento en que estos cambios se abrían paso derribando las antiguas estructuras medievales, el espíritu crítico de la modernidad

³³ Thomas Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017, s/p.

³⁴ Roberto Esposito, *Immunitas: The Protection and Negation of Life*, Cambridge, Polity, 2011.

señalaba sus límites y trazaba una alternativa. No es casualidad que el surgimiento del socialismo derivara su nombre del propio concepto que había sido objeto de la negación del individualismo jurídico; se trataba, en su impulso inicial, de un movimiento que buscaba restituir una negación: la sociedad como fuente de derechos y deberes que orientaban la participación en los esfuerzos colectivos. El surgimiento de los derechos sociales encontró en esta restitución todo su potencial, pues volvía a establecer una serie de obligaciones que la comunidad demandaba de sus miembros. Esta concepción de la sociedad resulta incomprensible si se parte de la libre voluntad del individuo para explicar lo social. El paulatino surgimiento de la legislación laboral y la aparición de los estatutos profesionales instalaron en el seno del contrato entre individuos a un “tercero” que actuaba como garantía para que el libre vínculo contractual se diera dentro de ciertos parámetros de justicia. El propio término *justicia social* apareció en este contexto como una reedición de la concepción clásica que identificaba lo justo como adecuada proporción en la participación de las riquezas materiales y culturales producidas en sociedad. De acuerdo con esta lógica, en el Programa de Gotha (1875) se pudo afirmar que:

El trabajo es la fuente de toda riqueza y cultura, y como el trabajo generalmente útil sólo es posible a través de la sociedad, todo el producto del trabajo pertenece a la sociedad, es decir, a todos sus miembros, con el deber general de trabajar, según la igualdad de derechos, a cada uno según sus necesidades racionales.³⁵

³⁵ Partido Socialista Obrero Alemán, Programa de Gotha, 1875. Recuperado de <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/gotha/anexo-2.html>

Podemos identificar los inicios de esta reinscripción de la sociedad en manifestaciones tan tempranas como la Constitución francesa de 1793, en cuyos artículos 8° y 21° encontramos una semántica que no puede sino recordarnos a aquella que aparece en la fundamentación de la Procuraduría de Pobres:

Artículo 8°. La seguridad consiste en la protección que la sociedad concede a cada uno de sus miembros para la conservación de su persona, derechos y propiedades.

Artículo 21°. Los socorros públicos son una deuda sagrada; la sociedad debe su subsistencia a los ciudadanos desgraciados, bien procurándoles trabajo, bien asegurando los medios de existir a los que están imposibilitados de trabajar.

Por supuesto, este retorno de lo rechazado por el individualismo jurídico se les presentó a no pocos sectores como una amenaza para el Estado de derecho, pues implicaba reconocer las desigualdades sociales ahí donde se había declarado la igualdad formal de todos los ciudadanos. La reconstrucción de una solidaridad basada en el trabajo es tan sólo un indicador de una tendencia que buscó reinscribir lo social en el interior de la modernidad. En este sentido, interpretar los derechos sociales como simple extensión de los derechos subjetivos no permite captar la dislocación que prometía volver a introducir la idea de que la sociedad era fuente de derechos y obligaciones que comprometían a los individuos con su comunidad. Con ello, cambiaba nuevamente la función del derecho: ya no se trataba de asegurar la no interferencia del otro en el libre movimiento de los individuos, sino de coordinar y asegurar la cooperación entre personas y grupos de una sociedad cuyo orden no está anclado en un punto fijo.

En efecto, esta recuperación del sentido clásico y objetivo del derecho no debe hacernos perder de vista el carácter inédito

de algunos rasgos del lazo social moderno. En contraste con las formas históricas anteriores, la sociedad moderna ya no pudo tercerizar su fundamento en una instancia externa a ella misma, llámese dios, cosmos u orden natural. Por el contrario, la sociedad moderna solo puede extraer de sí misma los criterios de justicia que determinan, en un momento dado, la distribución de lugares y posiciones de su ordenación. Dicho de otra forma, el principio de justicia que determina qué armonía y qué proporción se consideran aceptables por una sociedad está siempre abierto a revisión e impugnación. Es en este proceso en el que los derechos humanos adquieren su significación como hechos sociales con una dimensión política central.

¿Qué lugar ocupa la dignidad personal en este desplazamiento hacia una concepción social del derecho? La respuesta pionera de Durkheim, resaltada por Bruno Karsenti y luego retomada por Hans Joas, aporta una importante cuestión.³⁶ En la sociedad moderna, caracterizada por el alto grado de diferenciación y movilidad de sus partes, la sacralización de la dignidad de persona humana ofrece un criterio común para encarar los procesos de impugnación del orden social. Los derechos humanos se descubren como expresión de una solidaridad social que busca la dignidad para todos sus miembros, tomando en cuenta la situación concreta —y no solo formal y abstracta— de la que parten. Es la sociedad la que ha instituido a la dignidad de las personas como criterio para entablar relaciones mutuas. La sociedad de individuos no es el producto residual del acuerdo voluntario de una multitud, sino la fuerza colectiva que instituye y eleva a la dignidad de las personas como el principio que debe orientar un proceso de integración colectiva que pone en cuestión el

³⁶ Bruno Karsenti, *La société en personnes: études durkheimiennes*, París, Economica, 2006.

orden social vigente. No se trata de sustraer al individuo, sujeto de derecho, de la arbitrariedad del Estado y su administración, sino de dar cauce y expresión institucional a un tipo de integración social basada en la dignidad de la persona y cuya garantía es la propia sociedad. Ya no se trata sólo de una igualdad formal definida *a priori* y por fuera de lo social, sino del establecimiento de pautas para que los procesos de impugnación del orden encuentren una vía adecuada para su tramitación. Lo propio de los derechos humanos es la justicia, y esta problemática se plantea siempre en el nivel del orden objetivo, pues es ahí donde se dirime esta cuestión.

¿Podemos encontrar aquí la roca firme en la cual cimentar un modelo institucional alternativo que oriente la acción de los organismos de derechos humanos? Si aceptamos esta premisa, deberíamos admitir que lo que se vulnera cuando se violan derechos humanos no son derechos subjetivos inherentes a la condición humana, sino que se pone en entredicho un proceso de integración que debería reanudarse. Por lo tanto, lo que se daña, y lo que debe ser reparado, es la solidaridad social en tanto garantía primera de la dignidad de la persona, dignidad siempre producida en común y puesta en vigencia en una comunidad concreta. Que estos agravios se inscriban siempre en cuerpos individuales no debe impedirnos ver este hecho primordial.

Hacia una definición positiva de los derechos humanos

Uno de los aspectos que resaltan del encuadre constitucional que reciben los derechos humanos en nuestro país es la ausencia de una definición positiva de estos derechos. Si bien en el artículo 1º constitucional se establecen sus cuatro principios generales (universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad), contar con una definición positiva de estos derechos tendría un impacto positivo en el diseño institucional de los organismos estatales de derechos humanos, pues ofrecería una orientación programática mucho más robusta que la doctrina vigente.

Para Alain Supiot,³⁷ la tensión entre el carácter universal de los derechos humanos y su adopción por comunidades con rasgos culturales singulares encuentra una vía de resolución al asumirlos como un recurso común de la humanidad, abierto a la interpretación que estas diferentes comunidades hagan de ellos. De esta manera, el acto de interpretación expresada en las definiciones positivas de los derechos humanos permite que éstos se vuelvan la superficie de inscripción de proyectos de vida colectiva a la vez singulares y respetuosos de la singularidad de los pueblos, pero convergentes con la búsqueda de una vida justa socialmente compartida.³⁸ En este sentido, Supiot ve en las interpretaciones

³⁷ Alain Supiot, *Homo juridicus. Ensayo sobre la función antropológica del derecho*, Argentina, Siglo XXI.

³⁸ Una primera versión de esta cuestión se incluyó en el documento de trabajo "Hacia una Defensoría del Pueblo" (julio 2022), en colaboración con el equipo de teoría crítica, en ese entonces integrado por Antonio Hernández Curiel, Luz María Montelongo, Guillermo Pereyra Tissera y Adrián Velázquez Ramírez.

que las diferentes naciones hacen de los derechos humanos una condición importante para su adopción como instrumentos válidos para pautar las relaciones colectivas y alentar procesos de integración social. Para nuestra argumentación resulta sumamente sugerente que, con el fin de sostener esta afirmación, Supiot realce el aspecto dogmático de los derechos humanos. Es decir que, según este autor, el potencial de los derechos humanos está cifrado en su capacidad para cristalizar concepciones de la vida justa y orientar expectativas sociales. De tal manera que:

En efecto, es en el terreno de las creencias donde se plantea la cuestión de los Derechos Humanos. Toda reflexión al respecto debe comenzar tomando nota de su naturaleza dogmática [...] Pero su naturaleza dogmática no debe llevar a descalificarlos. Un dogma también es un recurso, tal vez el más indispensable para la vida humana, ya que lo propio de esa vida es que los hombres deben atribuirle un sentido, aun cuando ésta no tenga ningún sentido demostrable [...] pero para que los Derechos Humanos sigan cumpliendo esa función dogmática, es preciso que su interpretación evolucione junto con el desarrollo histórico y con la extensión geográfica de las ciencias y las técnicas, lo cual supone que los no occidentales se los apropien y enriquezcan su sentido y alcance. Sólo entonces los Derechos Humanos dejarían de ser un credo impuesto a la humanidad para volverse un recurso dogmático común y abierto a la interpretación de todos.³⁹

A partir de lo expuesto hasta ahora, y tomando a la Procuraduría de Pobres como antecedente nacional para repensar los organismos estatales de derechos humanos, proponemos la siguiente definición, y dejamos para las conclusiones la tarea de indicar cuáles son algunas de las

³⁹ Alain Supiot, *op. cit.*, pp. 244-245.

consecuencias operativas de esta postura. De esta manera, consideramos que los derechos humanos son la expresión jurídica de la solidaridad humana y, en esa medida, instituyen una serie de derechos y obligaciones basados en la reciprocidad mutua con el objetivo de garantizar una vida justa y digna a todos los individuos y grupos de la nación.

Conclusiones: notas para repensar las funciones de defensa y promoción

Para concluir, marcaremos algunos puntos que pueden servir de marco a la discusión pública sobre la función de los organismos estatales de derechos humanos, así como respecto de los mecanismos mediante los cuales pueden cumplirla.

Más allá del individuo como usuario de la Administración pública: incidencia social y sistema multigarantista

Una de las primeras consecuencias del desplazamiento hacia una concepción social de los derechos humanos es la necesidad de ampliar el territorio de intervención de los organismos estatales de derechos humanos, pues si estos derechos son el símbolo de la solidaridad social y, en ese sentido, establecen pautas para encauzar procesos de integración en la sociedad, el marco individuo-Estado-Administración no resulta suficiente para contener su función. No porque, como veremos, la cuestión del Estado no sea de suma importancia, sino porque hay un conjunto de fenómenos que no se dejan captar por este marco pero desempeñan un papel fundamental en los procesos de integración social anclados en la común dignidad de las personas.

Si bien hay razones de peso, tanto de índole pragmática como de técnica jurídica, para limitar el accionar de estos organismos a la fiscalización de la Administración pública, considero que esto no debe impedir la proyección de mecanismos que permitan incidir de manera más efectiva sobre la sociedad. Para este propósito resulta muy sugerente la posición de

David Sánchez Rubio⁴⁰ sobre la necesidad de desplazar la mirada estadocéntrica que prevalece en los derechos humanos hacia una perspectiva multigarantista que incluya no solo a los sistemas estatales de protección y promoción, sino que también incorpore las “garantías jurídicas no estatales”, es decir, que incluya y se articule en torno al trabajo que desarrollan grupos sociales en tanto agentes capaces de producir y sostener autónomamente diversos mecanismos de protección y promoción de estos derechos. Para Sánchez Rubio, este sistema de garantías societales debe estar anclado en “las actuaciones y acciones humanas de defensa, lucha y reivindicación”.⁴¹ Se trata, en efecto, de apelar a la dimensión instituyente de los derechos humanos y su capacidad para permitir agenciamientos sociales y comunitarios.

Una de las consecuencias del actual paradigma de defensa y promoción de los derechos humanos es que, al ubicar al Estado como único responsable directo de velar por estos derechos, se deja de lado todo el potencial que tienen los vínculos sociocomunitarios como medios efectivos para garantizarlos. El acompañamiento a grupos y comunidades que intentan generar autónomamente condiciones propicias para el desarrollo de la dignidad de las personas debe ocupar un lugar mucho más importante en el trabajo de los organismos estatales de derechos humanos. El paradigma autogestivo como medio para resolver una amplia variedad de problemas (que van desde lo productivo hasta el cumplimiento de derechos sociales como el referido a la vivienda, la salud o el trabajo, así como la atención a necesidades tan urgentes como

⁴⁰ David Sánchez Rubio, *Derechos humanos instituyentes, pensamiento crítico y praxis de la liberación*, México, Akal, 2018.

⁴¹ David Sánchez Rubio, «Crítica a una cultura estática y anestesiada de derechos humanos. Por una recuperación de las dimensiones constituyentes de la lucha por los derechos», en *Derechos y Libertades*, época II, núm. 33, junio 2015, p. 127

el cuidado ambiental o la suficiencia alimentaria) ofrece un potencial que no se debería desdeñar solo porque no se deja captar por el paradigma tradicional de derechos humanos.

Reparación del daño: Fortalecimiento de los mecanismos de justicia restaurativa y mediación

Las violaciones de derechos humanos son un síntoma de que el proceso de integración social que hace de la dignidad común su criterio ético y operativo se ha visto vulnerado, interrumpido o puesto en entredicho. De aquí que el enfoque con el cual es preciso atender un universo amplio de quejas debe tener como objetivo reanudar este proceso, compromiso que involucra tanto a las autoridades como a los grupos sociales. En este sentido, el modelo de justicia restaurativa ofrece herramientas interesantes que deben ser consecuentemente jerarquizadas en el repertorio de mecanismos disponibles para los organismos estatales de derechos humanos.

Con la reforma constitucional de 2008 estos mecanismos de justicia no jurisdiccional encontraron reconocimiento legal en nuestro país. Este enfoque, que también es reconocido en la ley de la CNDH vigente, considera que las víctimas de violaciones de derechos humanos tienen el derecho a participar en medidas de reparación que, además, deben ser prontas y expeditas. En efecto,

[...] la justicia restaurativa es un proceso dirigido a involucrar, dentro de lo posible, a todos los que tengan un interés en una ofensa particular, e identificar y atender colectivamente los daños, necesidades y obligaciones derivados de dicha ofensa, con el propósito de sanar y enmendar los daños de la mejor manera posible.⁴²

⁴² Howard Zehr, *El pequeño libro de la justicia restaurativa*, Pensilvania, Editorial Good Books, 2006, p. 45.

Este tipo de justicia parte del supuesto de que los agravios no son únicamente actos que vulneran los derechos de las personas o grupos afectados, sino que, además, destruyen relaciones colectivas y lesionan la solidaridad del pueblo en su conjunto, por lo que la acción reparadora, abordada colectivamente, no solo implica algún tipo de reparación, también permite reconstruir los lazos que fueron puestos en duda. Si bien este modelo de justicia resulta insuficiente para atender las violaciones graves de derechos humanos, puede ser aplicado a un conjunto muy variado de problemáticas y debe formar parte del esquema habitual de seguimiento de las recomendaciones.

La promoción de políticas públicas y la necesidad de una teoría del Estado

El desplazamiento hacia una concepción social de los derechos humanos no implica desconocer que el Estado es el principal órgano de la solidaridad social. Sin duda no es el único actor que debe comprometerse con la construcción de una sociedad más justa, pero, al ser la organización que actúa investida de la representación del todo social, tiene mayor responsabilidad y más facultades para este fin. Es significativo que, pese al carácter administrativo que caracteriza la actuación de los organismos estatales de derechos humanos, éstos no hayan generado ni incorporado una teoría del Estado que permita acumular los esfuerzos puestos en lograr que el Estado se vuelva un mecanismo efectivo para conseguir la progresividad en materia de derechos humanos. El actual modelo de los organismos de derechos humanos ha condicionado que se asuma una perspectiva esencialmente defensiva y fragmentada de la acción estatal, pues ha dejado de lado una necesaria reflexión sobre las formas de organización que resultan más (y menos) convenientes para alentar los procesos de integración basados en los derechos humanos.

El lugar que ocupan estos organismos en el Estado debe ser aprovechado para impulsar políticas públicas tendientes a generar las condiciones sociales adecuadas para garantizar el acceso de diversos bienes y servicios vinculados directamente con los derechos humanos. Uno de los sesgos que imprime el paradigma actual es que se asume la autonomía de estos organismos como una declaración de neutralidad valorativa respecto del modelo de Estado que debe prevalecer en la sociedad. Desde este punto de vista, los debates en torno a la construcción del Estado pertenecen exclusivamente a la arena político-partidaria, por lo que las acciones de los organismos de derechos humanos se limitan a la fiscalización de las consecuencias que estos modelos tienen en la sociedad. Tal vez el caso que mejor expone esta cuestión sea la casi por completa ausencia de una reflexión sistemática sobre el impacto que el neoliberalismo ha tenido en el cumplimiento de los derechos humanos. Una concepción social de los derechos humanos resulta incompatible con el abandono de la obligaciones sociales del Estado. Es indispensable que estas instituciones incorporen una teoría del Estado de derechos humanos que funcione como base doctrinal de su acción y que permita definir ámbitos de intervención prioridades, a la vez que haga posible cumplir con el mandato de progresividad.

Las recomendaciones como acto administrativo

Por último, cabe marcar algunas coordenadas que nos orienten en la necesidad de repensar el papel de las recomendaciones emitidas por los organismos estatales de derechos humanos. En este sentido, el fortalecimiento de un esquema casi jurisdiccional puede proveer una plataforma adecuada para precisar la naturaleza jurídica de las recomendaciones de una manera que atienda las

objecciones técnicas que señalan la duplicidad de funciones en las que se caería al incorporar estas instituciones al ecosistema jurisdiccional. Para ello se deben explorar, fortalecer e incorporar los mecanismos que ofrecen los nuevos avances del derecho administrativo sancionador, pues, si estas instituciones son una mediación estatal, es a través de esta rama del derecho y en normativas como la Ley General de Responsabilidades Administrativas donde se puede encontrar una vía para convertir a las recomendaciones en instrumentos de trabajo cooperativo con las autoridades, con el objetivo de atender no sólo las causas de las violaciones, sino, sobre todo, las causas ancladas en las estructuras sociales que las promueven.

Si, en efecto, las garantías a los derechos humanos “no sólo las debe proveer la jurisdicción, [sino] también la administración”, entonces “el procedimiento administrativo disciplinario aplicado al servidor público” resulta una herramienta fundamental.⁴³

En este sentido, es necesario desarrollar una política institucional que favorezca los lineamientos normativos y doctrinales que pueden sustentar la obligatoriedad administrativa de las recomendaciones emitidas por las defensorías del pueblo. Muchos aspectos de la relación entre estos organismos con otras áreas del Estado podrían resolverse por la vía del derecho administrativo, siempre y cuando esta rama incorpore efectivamente a los derechos humanos como uno de sus ejes centrales y disponga medidas de obligatoriedad en la Administración pública.

⁴³ Alina Nettel Barrera y Gerardo Rodríguez Lozano, “El derecho administrativo sancionador en el ámbito disciplinario de la función pública”, en *Revista Misión Jurídica*, vol. 11, núm. 14, 2018, p. 122.

El estudio de los Derechos Humanos desde la Teoría Crítica,
se terminó de imprimir en diciembre de 2024, en Grupo
Comercial Impresor Arcos, S. A. de C. V. Azafrán núm. 40, colonia
Granjas México, demarcación territorial Iztacalco, C. P. 08400,
Ciudad de México.

El tiraje consta de 1000 ejemplares.

Este material fue elaborado con papel certificado por la
Sociedad para la Promoción del Manejo Forestal Sostenible, A. C.
(Certificación FSC México)



Consulta esta y todas las
publicaciones de la CNDH en:
<https://appweb.cndh.org.mx/biblioteca/>



¡Queremos conocer tu opinión!
Responde nuestra encuesta en:
<https://forms.office.com/r/4YTpsCGK5m>

